LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

★

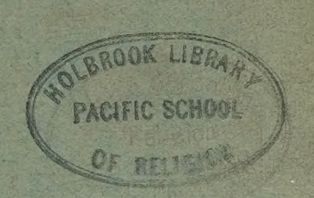
UNTER MITWIRKUNG VON

JULIUS BINDER · RUDOLF EUCKEN · EDMUND HUSSERL
FRIEDRICH MEINECKE · PAUL NATORP · RUDOLF OTTO
HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER
UND HEINRICH WÖLFFLIN

HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD KRONER

BAND XIII
HEFT I





1 9 2 4

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Inhalt des ersten Heftes.

Beiträge und Anfragen sind bis auf weiteres an Prof. Dr. R. KRONER in Dresden, Technische Hochschule, zu richten.

Mit Beilagen der Verlagsbuchhandlungen Duncker & Humblot, München, S. Hirzel, Leipzig, W. Kohlhammer, Stuttgart und B. G. Teubner, Leipzig.

OESTLICHE UND WESTLICHE MYSTIK.

VON

RUDOLF OTTO (MARBURG).

— — 'East is east, and west is west, never they will meet' — so hat ein englischer Dichter, Rudyard Kipling, gesagt. Ist das wahr? Sind östliche und westliche Gedankenwelten so unterschiedene und unvergleichbare Größen, daß sie sich nie treffen und darum auch nie im tiefsten Grunde verstehen können?

Um solche Frage zu stellen und zu beantworten, dazu ist wohl kein Gebiet des menschlichen Geisteslebens so geeignet, wie das der Mystik und der mystischen Spekulation. Sie steigt ja auf aus dem Tiefsten des Menschengeistes. In ihr muß sich darum das Eigene und das Unvergleichliche besonderer Geistesart am meisten zeigen. Und wenn es überhaupt gegenseitige Unberührbarkeiten und grundsätzlich trennende Verschiedenheiten überhaupt gibt, so müssen sie auf diesem Gebiete am stärksten sein. Es ist ja auch oft genug von Ostländern selber behauptet worden, daß nie ein Abendländer etwa das Innerste indisch-mystischer Denkart oder gar die Geheimnisse der chinesischen Dhyāna-Mystik eines Bodhidharma oder eines Hui-Neng werde durchdringen können, sowenig wie je ein Morgenländer jemals echt und tief die Motive großer westlicher Spekulation würde nacherleben können: angefangen von dem ersten genialen Metaphysiker Deutschlands, dem Meister Eckehart, bis hin zu Kant und Fichte.

Jener Behauptung von Rudyard Kipling steht eine ganz andere gegenüber: Mystik sei zu allen Zeiten und Orten die g l e i c h e. Zeitlos, geschichtslos, sei sie immer mit sich selber gleich. Ost und West und andere Unterschiede verschwänden hier. Ob die Blume der Mystik erblühe in Indien oder in China, in Persien oder am Rhein und in Erfurt:

ihre Frucht sei immer ein und dieselbe. Und ob ihre Formeln sich kleiden in die süßen persischen Verse des Dscheläleddin Rumi oder in das holde Mittelhochdeutsch des Meisters Eckehart oder in das gelehrte Sanskrit des Inders Śankara oder in die lakonischen Rätselworte der chino-japanischen Zen-Schule: sie ließen sich doch immer miteinander vertauschen. Ein und dieselbe Sache rede hier, nur in zufällig verschiedenen Dialekten. 'East is west, and west is east.'

Wir wollen hier in Kürze westliche und östliche Mystik vergleichen. Dabei sollen uns die genannten beiden Gesichtspunkte leiten. Und wir wollen unser Ergebnis gleich vorwegnehmen und voranstellen. Wir behaupten, daß in der Mystik sich in der Tat gewaltige Urmotive der menschlichen Seele regen, die als solche ganz gleichgültig sind gegen die Unterschiede des Klimas, der Weltgegend oder der Rasse, und die in ihrer Uebereinstimmung eine innerliche Verwandtschaft der menschlichen Geistes- und Erlebensart aufweisen, die wahrhaft erstaunlich ist. Sodann aber wollen wir erkennen, daß die Behauptung, Mystik sei eben immer Mystik, sei immer und allenthalben ein und dieselbe Größe, falsch ist, daß es in ihr vielmehr Mannigfaltigkeiten der Ausprägungen gibt, die grade so groß sind wie die Mannigfaltigkeiten auf irgendeinem andern geistigen Gebiete, sei es etwa auf dem der Religion überhaupt oder auf dem der Ethik oder auf dem der Kunst. Und drittens sagen wir: Diese genannten Mannigfaltigkeiten sind als solche wieder nicht durch Rasse oder Gegend bedingt. Sondern sie können innerhalb desselben Rasse- und Kulturkreises nebeneinander auftreten, ja in scharfer Gegensätzlichkeit gegeneinander auftreten.

Zu solchem Vergleiche von Ost und West wählen wir hier aber zwei Männer aus, die je die größten Vertreter und Darsteller dessen gewesen sind, was man vornehmlich und zuerst unter östlicher und westlicher Mystik zu verstehen hat und die oft genug bereits nebeneinander gestellt sind: aus dem indischen Osten den großen Ācārya Śankara. Aus dem deutschen Westen den großen Meister Eckehart. Mit einigem Geschick könnte man ihre Grundlehren so zusammenstellen und stilisieren, daß die Formeln des einen nur wie eine Uebersetzung aus dem Sanskrit ins Lateinische oder Mittelhochdeutsche erscheinen und umgekehrt. Und das ist sicher nicht zufällig. Denn Formeln und Namen sind selber nichts Zufälliges, sondern gehen mit Notwendigkeit aus der Sache selber hervor und drücken sie aus. Und in ihrer Aehnlichkeit oder Gleichheit spiegelt sich die Aehnlichkeit oder Gleichheit der Sache selbst, der sie Ausdruck geben sollen.

Die Entsprechung dieser beiden 'Meister' — denn auch ācārya heißt Meister — ist übrigens noch in andern Hinsichten merkwürdig und groß. Beide sind gleicherweise nicht zufällige Erscheinungen in ihrer Zeit. Sondern wie ihre beiderseitigen 'Zeiten' selber merkwürdige Korrespondenzen überhaupt haben, so korrespondieren sich diese beiden Männer durch die jeweiligen Stellen, die sie in ihrer Zeit und zu ihrer Zeit haben. Beide sind gleichermaßen Ausdruck und Zusammenfassung großer allgemeinerer Richtungen und Bewegungen, die ihre Zeit und ihre Umwelt erfüllen. Beide wurzeln dabei gleichermaßen in einem uralten Erbe vergangener Zeiten und großer Ueberlieferungen, die sie neu ausformen und ausbilden. Beide sind zugleich Theologen und Philosophen und arbeiten mit allen theologischen und philosophischen Denkmitteln ihrer Zeit. Beide sind Männer abstrakter, hochfliegender und dabei subtiler Spekulation. Beide sind Mystiker und Scholastiker in einer Person und versuchen, den Inhalt ihrer Mystik wiederzugeben mit den Mitteln ihrer ausgebildeten Scholastik. Und — merkwürdig — beide geben ihre Lehre in der Form von Kommentaren zu den alten heiligen Schriften ihrer religiösen Gemeinschaft: Śankara tut dieses, indem er die alten Upanishads und besonders die heilige Bhagavad-Gītā kommentiert. Eckehart tut das entsprechende, indem er Bücher der heiligen Schrift auslegt. Und beide treiben ihre Auslegung auf die gleiche Weise: sie zwingen die alten Texte in den Dienst ihrer Lehre. Beide fassen sodann ihre Lehre in einem großen spekulativen Werke zusammen: Śankara in seinem Bhāshya zu den Brahma-sūtras, Eckehart in seinem 'opus tripartitum'. Ja, wie schon angedeutet, beide sind auch „Zeitgenossen'. Zwar Śankara lebt und blüht um das Jahr 800, und Eckehart lebt von 1250—1327. Aber Zeitgenossen im tieferen Sinne sind ja nicht die, die zufällig im gleichen Jahrzehnt zur Welt kommen, sondern die auf den korrespondierenden Punkten paralleler Entwicklung ihrer Umwelt stehen. (In diesem Sinne sind z. B. auch die Japaner Honen und Shinran nicht nur Geistesverwandte von Luther, sondern gradezu auch Zeitgenossen von ihm.)

Aber in der Tat noch erstaunlicher als diese äußerlichen Entsprechungen ist die Aehnlichkeit ihrer mystischen Einstellung selbst und die der Spekulation, die bei ihnen daraus entspringt, und der Motive, die diese Spekulation leiten. Und von diesen wollen wir handeln und der in ihrer Aehnlichkeit fraglos vorhandenen tiefliegenden Verwandtschaften östlicher und westlicher Menschenseelen erkennen.

I. Heilslehre oder Metaphysik?

1. Śankara ist der klassische Lehrer und Vertreter des 'Advaita' in seiner strengsten und zugespitztesten Form. Advaita heißt 'Unzweitheit' oder Zweitlosigkeit. Man übersetzt das mit 'Monismus' (genauer wäre 'Non-Dualismus'). Und diese monistische Lehre läßt sich schlagwortartig etwa so zusammenfassen: 'Wahrhaft seiend ist nur das Sat, das Seiende selber: das ewige Brahman. Unwandelbar, ohne Veränderung und Wechsel, ohne Teile und Mannigfaltigkeit.' 'Ēkam ēva, advitīyam'. Das heißt a) Alle Mannigfaltigkeit der Dinge ist nur durch 'Māyā' da. Māyā übersetzt man mit 'Schein'. — Das Sat selber aber ist 'nur Eines' — ēkam ēva —. Und das heißt b) Auch in sich selber ist Brahman, das Seiende selbst, schlechthin und unveränderlich 'nur eins': nämlich ohne Teile, ohne Vielheit überhaupt, darum ohne die Vielheit von verschiedenen Bestimmungen und darum notwendig ohne Bestimmungen überhaupt: nirgunam, aviśishtam. Also 'advitīyam', zweitlos nach außen und nach innen. — Dieses Ewig-Eine aber ist nach seinem einheitlichen Wesen rein und ganz Ātman, d. h. Geist durch und durch, oder caitanyam, d. h. reines Bewußtsein, oder jñāna, d. h. reines Erkennen durch und durch. Zugleich aber, weil ohne alle Vielheit, ist dieser Geist oder dieses Bewußtsein oder dieses Erkennen jenseits der 'drei Gegensätze' von Erkenner, Erkanntem und Erkenntnisakt. (In unserer Sprache etwa nicht sowohl unbewußt als vielmehr überbewußt, nicht sowohl bewußtlos als vielmehr die Identität von Bewußtem und Bewissendem.) — Als solches ist es zugleich 'anantam', unendlich, und außerhalb von Raum und Zeit. — Unsere Seele aber, der 'inwendige ātman', ist nichts anderes als dieses eine, einzige, ewige, wandellose, bestimmungslose Brahman selbst. Durch die rätselhafte Macht der Māyā aber entsteht in ihr die 'Avidyā', das Nichtwissen (besser: Falschwissen). Durch sie wird dem einen Seienden die Vielheit der Welt trüglich 'aufgebildet'. So schaut die Seele das Seiende, das doch nur eines ist, als Welt, als Mannigfaltiges, als viele Einzeldinge an, und schaut sich selber als Einzelseele, verstrickt in den 'samsāra', in den Lauf dieser Wandelwelt, in die Kette der Geburt und Wiedergeburt. Kommt ihr aber das 'samyag-darśanam', die wahre, vollendete Erkenntnis, so schwindet der Wahn der Vielheit und Verschiedenheit. Sie erkennt und weiß sich als das ewige Brahman selbst. — Das so zusammengefaßte Wissen ist das wahre Wissen. Was Menschen sonst denken mögen, in populärer Vorstellung oder in wissenschaftlicher Form, in Mythologie

oder Theologie, ist mithyā, ist eitel, ist Trug, der tief unter der Stufe des Wissenden liegt und wesenloser Schein ist.

Man könnte nun Eckehart leicht ebenso behandeln, wie hier Śankara behandelt ist. Und man könnte aus seinen Schriften Aeußerungen zusammenstellen, die mit den vorhergehenden gleichlautend oder nahezu gleichlautend wären. Man könnte entsprechende Formeln unmittelbar aus seinen Schriften entnehmen oder Formeln bilden, die 'in der Konsequenz seines Denkens liegen'. Man könnte aus ihnen eine fast gleichlautende 'Metaphysik' herstellen. Man würde dann mit der Uebereinstimmung ganz recht haben, aber weniger mit der 'Metaphysik'. Und grade im Letzteren würde dann am ersten eine Uebereinstimmung mit Śankara gegeben sein. Denn auch Śankara ist im tiefsten Sinne eben nicht 'Metaphysiker', sondern etwa anderes.

2. Man stellt Śankara wohl dar als den größten 'Philosophen' Indiens. Und auch den Meister Eckehart pflegt man als originalen Systembildner in den Geschichten der Philosophie zu behandeln. Und doch stimmen beide im tiefsten darin überein, daß sie nicht sowohl Philosophen sind als Theologen. Wohl sind sie Metaphysiker. Aber nicht im Sinne der Metaphysik eines Aristoteles oder der philosophischen Schulen. Ihr treibendes Interesse ist nicht das 'wissenschaftliche' theoretischer Welterklärung und der 'metaphysischen' Gründe der Welt und der Weltwissenschaft. 'We do not explain the world. We explain it away' — so sagte mir ein Schüler Śankaras. Und damit traf er den Nagel auf den Kopf. Nicht um Erkenntnis aus Wissenstrieb zu theoretischer Welterklärung handelt es sich bei beiden, sondern um Erkenntnis aus 'Heilsbegehren'. Seins-erkenntnis suchen sie allerdings beide. Und bei beiden ist diese eine ihrer obersten Formeln. Aber Seinserkenntnis als Erkenntnis vom h e i l v o l l e n Sein. Das heißt: nicht ein Wissenschaftsinteresse an den letzten Gründen, am Absoluten und seinem Verhältnis zur Welt — wobei sich dann auch einige seltsame Aussagen über die 'Seele' und ihre metaphysischen Verhältnisse ergeben — suchen beide, sondern beide werden geleitet durch das Interesse an einer Idee, die ganz außerhalb aller wissenschaftlichen metaphysischen Spekulation liegt, einer Idee, die, an dieser oder sonst an rationalen und wissenschaftlichen Begriffen gemessen, rein phantastisch erscheinen muß und durchaus 'irrational' ist: an der Idee nämlich des 'Heiles', und wie dieses zu gewinnen sei [1]). — Diese Tatsache aber gibt ganz übereinstimmend sowohl

1) Und das war bei Śankara und bei Eckehart fast durch den gleichen Umstand erleichtert oder geradezu gegeben: Das Sanskritwort Sat (Seiend) hat schon als Wort der

bei Śankara wie bei Eckehart ihren 'metaphysischen' Sätzen und Termini einen Sinn, den sie ohne sie nicht haben würden. Sie macht sie beide erst in Wahrheit zu Mystikern und verfärbt alle ihre Begriffe ins Mystische. Das 'Sein', von dem sie reden, soll ein H e i l sein. Daß es eines sei, ohne zweites, daß es ungeschieden, ohne Beisatz und Prädikate, ohne Wie und ohne Weise (wie Eckehart ganz wie Śankara sagt), das sind nicht bloße metaphysische Tatsachen, sondern das sind zugleich H e i l s tatsachen. Und daß die Seele mit dem Ewig-einen ewig eins sei, ist nicht eine w i s s e n s c h a f t l i c h interessante Tatsache, sondern das, woran das Heil der Seele hängt. Und alle Versicherungen und Beweise für die völlige Ungeschiedenheit, die völlige Einfachheit, die restlose Identität, die Beweise und Deklamationen gegen Vielheit, Getrenntheit, Zerstreutheit und Mannigfaltigkeit — so sehr sie sich gebärden als rationale Ontologie — sind bei beiden letztlich nur sinnvoll, weil sie eben heilvoll sind. 'Wo auch nur einen Augenblick Unterschied ist, da ist G e f a h r , da große N o t.'

Allerdings, vom Boden unserer heutigen Ontologie aus ist es fast unmöglich zu verstehen, wie Menschen an diesen starren Behauptungen vom einen, ungetrennten Sein, am 'sanmātra', an dem reinen Sein, das nichts ist als Sein, am 'esse purum et simplex', am 'weiselosen' Sein, das 'neti, neti', das nicht so ist und nicht so, und am Auf- und Untergehen in diesem 'Reinen Sein', das für uns das Leerste von allem sein würde, ein Interesse haben konnten, und gar ein so glühendes. U n s müßte dieses 'rein Seiende' und der Zustand des Weilens darin erscheinen als ein Zustand grenzenlosester Langeweile, völliger Sinn- und Wertlosigkeit. Daß diese beiden Männer aber dieses Interesse hatten und daß sie ganz von ihm getrieben wurden, dieser Umstand muß uns veranlassen, schärfer hinzublicken, um dann leicht zu erkennen, wie die Dinge in Wahrheit bei beiden übereinstimmend liegen.

Das Sein, von dem beide reden, erschien beiden als das wahrhaft Wertvolle und das allein und ganz Wertvolle, als das, mit dem zugleich aller W e r t gegeben ist. Und nur darum wird es Gegenstand des Interesses. Es wird aber zum wahrhaft Wertvollen, indem es für beide in einen bestimmten Kontrast tritt, an den wir heute nicht sogleich denken. Und dieses geschieht in einer gestaffelten Weise, in zwei Graden oder Stufen, die die Meister nicht oder nicht bewußt unterscheiden, die sich aber deutlich unterscheiden lassen. Nämlich:

---

gewöhnlichen Sprache den Beisinn von Wirklich, Wahr, Recht, Gut. Und das lateinische Wort 'Esse' bei Eckehart ist nach alter Schullehre 'konvertibel mit Verum und Bonum'.

a) Das Sein hat seinen Wert — in einer begrifflich klaren, 'rationalen' Form —, sofern es kontrastiert wird dem 'Werden' und dem werdend Sich-Verändern. Wir Heutigen pflegen so nicht zu kontrastieren. Wenn wir von 'Sein' reden, so denken wir zumeist einfach an 'Existieren'. Und dieses hat für uns gewöhnlich nicht als Gegensatz das 'Werden'. Denn auch ein 'Werdendes', im Werden begriffenes Ding 'existiert' doch, eben als werdendes. Und ein Werde-prozeß, z. B. ein Wachstumsvorgang ,'ist doch da', d. h. er existiert eben als dieser Vorgang. Für uns hat somit das 'Sein', als Existieren, kein reales Gegenteil, sondern nur die einfache Negation seiner selbst als Gegenteil. Ganz anders im Sinne etwa der Eleaten oder Platos, und ebenso auch im Sinne Eckeharts und Śankaras. Hier steht das 'Werden' gegen das 'Sein': das Werden, als ein seltsames Mittelding zwischen Sein und Nichtsein, zwischen Sat und Asat, als ein etwas, das (wie Śankara von der Avidyā sagt) durch Sat oder Asat nicht bestimmbar, 'anirvacanīyam', sei. Und mit dem Werden steht zugleich das Sich-Verändern gegen das Sein, das anityam, das Nichtbeharren und die Flüchtigkeit und die Vergänglichkeit. Und umgekehrt, das Sein steht gegenüber aller Veränderung, allem Wechsel, damit allem Vergehen. Darum ist es zugleich das 'satyam', das 'Wahre' und wirklich und allein Wirkliche, mit dem verglichen ganz von selbst (und eigentlich schon ohne die Lehre von der Māyā) alles Werden in ganzen oder halben Schein versinkt. Als Unvergänglichwirkliches aber ist dann das 'Seiende' zugleich das 'Vollkommene' und Vollendete. Und alles dieses nun offenbar in um so höherem Maße, als es ganz und rein nur 'Sein' selbst, 'sad ēva', 'esse purum et simplex', ist, ohne alle Beimischung und Zusatz, ohne upādhi oder accidens, ohne guna oder qualitas. Und nun nehme man diese Aussagen über das 'Sein' in diesem seinem ersten Konstraste für sich: so sind sie zwar alle auch ontologische Aussagen im strengsten Sinne, aber sie sind alle sofort im höchsten Maße 'wertbetont'. Sie enthalten und besagen ein 'Heil', nämlich für den, der im endlosen Wechsel des Werdens und 'Wanderns' verstrickt, in die Mannigfaltigkeit, ins Werden und Wiederwerden gebannt ist, und der von alle diesem frei wird, wenn er das 'Seiende' oder das 'Sein' selbst erreicht oder ist. Ohne diese 'Wertigkeit' wäre die Lehre beider Männer eine (mehr als wunderliche) Ontologie. Aber ohne sie würden auch beide nicht eine Zeile geschrieben haben.

Hierzu kommt nun noch etwas, das sich bei Eckehart in aller Deutlichkeit, aber dem Sinne nach bei Śankara ebenso findet: Das rein Seiende, das nichts anderes ist als Sein, ist eben als solches zugleich volle W e s e n s-

f ü l l e , ist unermeßlicher Reichtum des Seins und des Seinsgehaltes. Bei Eckehart ergibt sich dieser Gedanke 'rational', durch die 'Logik', der er folgt. 'Sein' ist ja der allgemeinste Begriff, dem sich alle anderen Begriffe subsumieren, in dessen Sphäre sie alle enthalten sind. Nun ist für uns Heutige der allgemeinste Begriff zwar der an Sphäre weiteste, dafür aber an Inhalt ärmste. Das letztere ist aber nicht die Meinung Eckeharts und seiner Logik. Für ihn enthält der übergeordnete Begriff zugleich die unteren so in sich, daß er allen ihren Wesensgehalt der Möglichkeit nach in sich befaßt. Z. B. 'Farbe' würde für ihn nicht leerer oder ärmer sein an Wesensgehalt als Blau, Rot, Grün, sondern unvergleichlich reicher als jeder einzelne Farb-begriff, da sie zu allen wirklichen Farben, ja nicht nur zu diesen, sondern zu allen möglichen Farben überhaupt die Möglichkeit in sich hat. Und so ist für Eckehart das 'Sein' nicht, wie für uns, das Allerleerste, sondern das unermeßlich Reiche, ist 'dives in se'. Und wer 'seiend' wird, tritt ein in den Reichtum aller Wesensfülle überhaupt. — Bei Śankara und in der indischen Logik sind diese Verhältnisse zwar auch angelegt, spielen jedoch in der theologischen Spekulation keine Rolle. Dafür aber bleiben bei ihm die alten Aussprüche der Upanishads fühlbar in Kraft, daß das Brahman sei 'sarvam idam, yatkimca jagatyām jagat' [1]). Und auch für sein 'Sat' gilt der Vergleich, der oft auf das 'Esse' der westlichen Mystik mit Recht angewendet ist, daß es gleichsam die Mutterlauge sei, die, in sich zwar durchaus einfach und homogen (ēkarasa) und 'nur Eines', doch eben die ganze Fülle aller Seinsgehalte in sich eingeschmolzen und suspendiert enthält. Dieser Vergleich ist nirgends passender anzuwenden als auf die große Grundstelle Śankaras, auf den sechsten Prapāthaka der Chāndogya-upanishad. Dieser hat grade die Absicht, zu zeigen, wie das eine Sat die Matrix ist aller Wesensfülle überhaupt. Und sein 'Honig-gleichnis' [2]) hat genau den Sinn, den das Gleichnis der homogenen Mutterlauge besitzt. Aus diesem Prapāthaka aber stammen grade die beiden 'großen Worte': 'Sad ēva idam āsīt agre, ēkam ēva, advitīyam', und 'Sa ātmā. Tat tvam asi'. Und auch für die Mystik Śankaras sind die Expansions- oder Erweiterungs-gefühle charakteristisch, durch die der Mystiker glaubt, zur unendlichen F ü l l e des Seins zu gelangen, wenn er zum 'Sein selbst' gelangt.

b) Konnte man nun die vorhergehenden Wertungen noch 'rationale' oder doch einigermaßen rationale nennen, so ist alsbald des weiteren

1) Alles dieses, was immer ist in aller Welt.

2) Vgl. Śankara's Kommentar zu Chāndogya 6, 9. Deutsch leider noch nicht zugänglich.

ersichtlich, daß sich über ihnen bei beiden Meistern eine höhere Wertungsstufe erhebt, die einen völlig irrationalen oder, wie wir sagen, einen 'numinosen' Wert einführt. Von dieser höheren Wertstufe aus erscheint sowohl bei Eckehart wie bei Śankara die ganze Seinsspekulation nicht als die Hauptsache selbst, sondern als in Dienst genommen für eine eigentlich höhere und andere Idee. In ihrem Lichte färbt sich dann das 'Sein' selbst zugleich auf eigentümliche Weise. Es rückt selbst aus der rationalen Sphäre, der es zunächst fraglos angehört, heraus. Es wird geradezu ein Ideogramm von etwas 'Ganz anderm'. Dieses 'Ganz andere' des Seins ist bei Eckehart deutlich und sofort sichtlich, sofern bei ihm dasselbe als das eigentliche, das wahre Sein in Gegensatz tritt zu dem, was man sonst mit Sein meint, zu dem 'empirischen' Sein, wie wir etwa sagen können. Und noch mehr zeigt sich diese höhere Stufe und ihr irrationales Wesen bei ihm darin, daß er, nachdem er lange genug das Esse geradezu zur Wesensdefinition der Gottheit gemacht hatte, schließlich erklärt, daß Gott über dem Sein sei, und vielmehr ein 'Nichts' sei. Bei Śankara aber zeigt sich dies irrationale Moment darin, daß sein Sat eben das Brahman sein soll, eine schlechthin wunderhafte, ganz überrationale Wesenheit, ein yaksha, ein Wunderding schlechthin, das sich aller Denkbarkeit entzieht. Bei beiden Meistern ist klar, daß der Begriff des reinen 'Seins' (auch trotz seiner genannten Wertbedeutungen) doch nur eben das Aeußerste ist, was Begriff oder ratio anbieten können, um der höchsten Sache sich anzunähern, das aber doch liegen bleibt unterhalb des Gipfels selbst und sich zuletzt herausstellt als ein bloßes rationales 'Schema' eines im Grunde schlechthin Ueberschwenglichen, nämlich eines Numinosen. 'Sa ātmā. Tat tvam asi'. 'Brahmāsmi': das ist alles fühlbar mehr und noch etwas 'Ganz anderes' als die rationale Aussage: Ich bin reines Sein geworden, bin das Sein selbst. Und geradeso ist es, wenn Eckehart vom homo nobilis, vom 'vergotteten' Menschen redet. Hier ist mehr als der zum wahren Esse gekommene Mensch. Hier versagt einfach jeder Begriff. Und in den Ausführungen hierüber rücken auch bei Eckehart oft genug die bloßen Seinsdefinitionen meilenfern. Er kann sie ganz vergessen. Er ist dann nicht mehr im 'Sein': er ist hier rein und ganz im 'Wunder' (wie er es selbst nennt), das heißt ganz im Bereiche rein numinos-irrationaler Setzung und Wertung. Und wo er auch in dieser Höhe dann noch das Esse und die 'collatio esse' verwendet, da ist dann das 'Esse' in der Tat selber ein rein wundersames geworden, das dem 'Ontologen' und dem 'Metaphysiker' völlig unverständlich und rein phantastisch, dem Theologen

aber wohl vertraut ist. Und so steht es auch in der ursprünglichen Auffassung vom Brahman. Eckehart sagt 'Wunder', die Upanishadtradition sagt āšcaryam und yaksha. Und das bleibt das Brahman letztlich eben auch bei Śankara. So sehr er sich auch bemüht, es einzufangen in die Begriffe seiner Spekulation als sanmātra, cit, caitanyam, jñāna, er muß es doch lassen als das, was es ist: nämlich als das,

vor dem die Worte kehren um, und das nie kein Verstand erreicht.

Auf jeden Fall aber, indem wir a und b nun zusammenfassen: als sad ēva oder esse purum et simplex und als das, was doch in Wahrheit über sad und esse ist, als Nochrationales und als ganz Ueberrationales — als beides sind Brahman bei Śankara und Gott und Gottheit bei Eckehart ein überschwenglich Heilvolles und das Heil selbst. Und nur darum übt Śankara seine Brahma-jijñāsā und Eckehart seine Seins- und Ueberseinsmetaphysik. Darum allein spekulieren sie und schaffen sie Lehre und versuchen sie, Gegenlehre zu vernichten. 'Denn' — sagt Śankara —

'wollte man unbedacht (die fremden Lehren) annehmen, so könnte man an seiner Seligkeit Schaden nehmen und in Unheil geraten. Darum ist die Vornahme der Brahman-Erforschung als das Mittel zur Seligkeit zu empfehlen' [1].

II. Der Weg der Erkenntnis.

1. Heilslehrer sind beide Meister. Und das ist ihre gründlichste Uebereinstimmung. Der Weg aber zum Heil ist die Erkenntnis. Das ist die zweite Uebereinstimmung dieser Meister aus Ost und West.

Mehr als durch irgend etwas anderes, mehr als durch die Inhalte ihrer Spekulation, mehr als durch das Heilsziel, die Einheit mit dem Göttlichen selbst, sind diese 'Mystiker' einander ähnlich und ist ihre 'Mystik' übereinstimmend charakterisiert durch ihre Methode, das Heil zu erreichen oder besser: es zu besitzen. Ihre Methode ist dieselbe: sie besteht darin, daß sie eigentlich — keine haben! Alles was sonst 'mystische Methode' ist, alles was künstliche Selbsttrainierung ist zu 'mystischen Erlebnissen', was 'Seelenführung', Schulung, Exerzitium, Technik des Geistlichwerdens, künstliche Selbststeigerung ist, liegt tief unter ihnen

1) Vgl. Śankaras Kommentar zu den Brahma-sūtras, in Deußens Uebersetzung, S. 10 (Leipzig 1887). — Zu der Lehre Śankaras und seiner Schule vergleiche man R. Otto, Siddhānta des Rāmānuja, Tübingen 1923. Rāmānuja ist der große Gegner Śankaras. In seiner Bekämpfung gibt er aber selber zunächst eine meisterhaft klare und sachgemäße Darstellung der zu widerlegenden Lehre Śankaras und seiner Schule selbst. Im folgenden abgekürzt mit SR.

und abseits von ihrem Wege. Diese Mystik ist keine 'Mystik' im sonstigen Sinne. Oder besser, sie ist eine Art von Mystik, die anderen Arten von Mystik in ihrer Haltung ferner steht als manchen Formen nichtmystischer Frömmigkeit.

Wohl anerkennt Śankara altindischer Tradition gemäß den 'achtteiligen Yoga'. Aber er ist kein Yogin und das samyay-darśanam wird nicht durch Yoga gewonnen. Ebenso kennt Eckehart gelegentlich die alte methodus mystica, die via purgativa, illuminativa, unitiva. Aber seine eigene Weise hat nichts damit zu tun. Ja, jene widerspricht seinem Grundgedanken. Denn die 'Werke' der via purgativa können nach seiner Annahme überhaupt erst getan werden, wenn das Ewige gefunden ist und erreicht ist. Vorher sind sie tot, wirken nichts und führen gerade in die Kreatur, nicht zu Gott. (Aehnlich das Verhältnis der Werke vor dem 'Glauben' bei Luther.) Ebenso sind beide ganz entfernt vom Illuminatentum, von mystisch-okkulten Gesichten und Schauungen, von Magie und Halbmagie der außergewöhnlichen Zustände, von physikalischen Ekstasen und Anfällen, von nervösen Reizungs- und Ueberreizungszuständen, von Vision und visionärem Wesen.

Beide sind ferner gleichermaßen entgegengesetzt dem, was zu ihrer Zeit bei beiden als Konkurrent auftrat. Bei uns nennt man das 'die voluntaristische Mystik'. Ein sehr mißverständlicher Ausdruck. Gemeint ist hier die voluntas eigentlich gerade nicht als Wille sondern als erregtes G e f ü h l und die Mystik als Gefühls r a u s c h der schmelzenden Liebe, die zur Brautliebe sich steigert. Das schließt in sich das Suchen und Trachten nach 'Empfindungen', nach Rührungen und süßen Tröstungen durch auf- und abwallende Zustände wonniger, halb oder ganz sensueller Süßigkeiten, das Trachten nach der Wonne des geheimen Umganges 'im Brautgemach', das Wertlegen überhaupt auf die eigenen 'Gefühle' und die eigenen Gemütszustände.

In Śankaras Zeit und Umgebung war das ganz Entsprechende die aufkommende emotionale 'Bhakti', der bhakti-mārga an Stelle des jñānamārga. Zwar 'bhakti' und bhakti-mārga konnte auch einfach Name sein für den 'Weg' schlichter Gottesliebe und personalen Verhaltens zu Gott. So ist sie zum Beispiel bei Rāmānuja gemeint, der hierin Luther ähnelt. Aber zumeist war sie eben auch 'voluntaristische Mystik': ein stark sensuell und oft sexuell bestimmtes Gefühlsleben, das besonders in der Krishnaerotik seine bedenklichen Parallelen hatte zur westlichen Brautmystik. Und dieser bhakti-Mystik wie der 'voluntarischen Mystik' ist es eigen, im Ueberschwang des Gefühles durch Zusammenfluß in schmel-

zenden erotischen Liebeszuständen die 'Einung' mit dem Höchsten, das dann selber in Analogie der eigenen Bedürfnisse gedacht ist, zu erreichen. Ihr steht kühl und klar, besonnen und reinlich Śankaras Haltung entgegen. In seinen Schriften wenigstens finden wir von diesem Wesen nichts. Und der Weg, den er vorschreibt, ist, wie der Eckeharts, dem allen völlig entgegengesetzt.

Der Weg beider ist die 'Erkenntnis', das 'Wissen', jñāna, vidyā, samyagdaršanam. Und zwar nicht ein Wissen, das im Zustande des Mystisch-Ahndungsvollen als bloße unaussprechliche Ahnung oder als bloßes Gefühl verharrt. Niemand ist weiter entfernt von dem angeblichen Grundbekenntnisse 'der' Mystik: 'Gefühl sei alles, Name Schall und Rauch'. Sondern ein Wissen, das mit allen Mitteln der Prüfung und Darstellung und scharfen Dialektik in greifbare *Lehre* überführt werden soll. Ja, ein fast unglaubliches Schauspiel ergibt sich: diese beiden Verkündiger eines letztlich schlechthin Irrationalen, Unfaßlichen und Unerfaßlichen, das jedem Begriffe sich versagt, 'vor dem Wort und Verstand umkehren', werden formal zu schärfsten 'Rationalisten' in ihrer lehrenden Arbeit, zu strengen Scholastikern und schaffen sich ihre feste Formelsprache und Dogmatik. Zumal Śankara oder doch seine Schule fangen damit das Unaussprechliche so sehr ein, zwingen das Irrationale so fest in Formeln, arbeiten eine so starre und gefestigte Schulsprache aus, daß das 'Gefühl' *zu sehr* verloren geht, der Schimmer des höchsten Geheimnisses fast verschwindet und an die Stelle der tiefsinnigen Mysteriensprache der Upanishadentradition ein spitzfindig dialektisches System tritt mit einer in Fangschlüssen arbeitenden, gesunde Logik und Erkenntnislehre rabulistisch verwirrenden Denkart, die fast zu einem, wenn nicht Wahnsinn, so doch Widersinn mit Methode wird. 'Die Gottheit ist Schweigen', 'dieser ātman ist stille', so sagen Eckehart und Śankara. Aber beide reden viel, dringen ins Unaussprechlichste, verkünden seine innersten Verhältnisse und suchen, in bestimmtestem Wissen ihren Schülern mitzuteilen, was sie selbst als schulmäßig geklärte Erkenntnis zu besitzen meinen. Nirgends spielt 'Lehre' eine größere Rolle als bei diesen beiden Mystikern. Sie vertreten gemeinsam damit einen besonderen Typus von Mystik, der von anderen 'Mystiken' sich unterscheidet. *Lehrende Mystik* ist eine andere als etwa nur singende, oder durch Symbole sprechende, oder Kultmystik, oder völlig schweigende Mystik.

2. Aber allerdings: alles Wort der Lehre, alle Erkenntnis, die aus Lehre kommt, ist noch nicht die Erkenntnis, auf die es ankommt: die Erkennt-

nis und zwar die eigene Erkenntnis des Objektes selber, zu dem alle Lehre nur leiten kann. Zwar gerade bei Śankara, bei dem man dieses wohl am ehesten annehmen würde, scheint es anders zu liegen. Gerade die Heilserkenntnis soll nach ihm rein Erkenntnis sein auf Grund einer Autorität und durch Annahme einer Lehre. Alle Erkenntnis des Brahman und der Einheit mit Brahman soll ausschließlich ruhen auf der Autorität der Śruti, der Schrift, insonderheit auf ihrem 'großen Satze': Tat tvam asi = 'das (nämlich das Brahman) bist Du'. Er will durchaus und ganz 'Schrifttheologe', Autoritätstheologe sein, indem er zu eigenen Begründungen und Beweisen nur greifen will, sofern man hilfsweise schon mit diesen die Angriffe der Gegner widerlegen kann. Aber diese seine Behauptung geht in ihrer eigentlichen Tendenz doch hauptsächlich darauf, alles menschliche 'anumāna', alle Versuche des Vernünftelns, des 'natürlichen' Suchens, des Reflektierens und Räsonnements, des Beweisens und Folgerns, des 'tarka' als ohnmächtig zur Brahmanfindung abzuweisen. Und diese Behauptung, daß keine natürliche 'wissenschaftliche' Ueberlegung, kein Schließen oder Beweisen, kurzum keine Kraft des 'Verstandes' die höchste Erkenntnis erreichen könne, hat er nun ganz mit Eckehart gemein. Bei Eckehart spricht sich diese Ueberzeugung in einer 'Vermögenlehre' aus. Eckehart unterscheidet ein eigenes Vermögen für das Intelligibele, den 'intellectus', der gerade nicht das ist, was wir Intellekt zu nennen pflegen, der vielmehr oberhalb aller 'Kräfte' der Seele, auch oberhalb der 'ratio', des Vermögens des diskursiven, Begriffe bildenden, schließenden und beweisenden 'Verstandes' steht und völlig anders funktioniert als die bloße ratio. (Diese ratio als diskursiver Verstand entspricht ziemlich genau dem tarka.) Und er verbindet diese Lehre mit der herkömmlichen vom intellectus passivus und dem intellectus agens, an dessen Stelle Gott selbst oder sein ewiges Wort tritt, der den intellectus passivus 'formiert' und so ihm die Erkenntnis gibt. Und diese Lehre fließt ihm in eins mit seiner mystischen Lehre von der Eingeburt des 'Sohnes', der ja das ewige 'Wort' ist, oder mit der Eingeburt Gottes selber in der Seelen Grund. In loserer Form aber lehrt er, daß Gott erkannt wird, nicht aus Schlüssen oder Beweisen der ratio, sondern indem die Seele, aller Begriffe ledigstehend, eingeht in sich selbst und ihren Grund und in sich selbst als in dem Spiegel der Gottheit, als in der Stätte, da Gott selber ein und ausgeht, oder die geradezu selber göttlich und Gott ist, die Erkenntnis erlangt. Diese letzteren Lehren haben wieder ihre genaue Parallele in der Mystik Indiens und sogar in ihren Formeln: 'ātmani ātmānam ātmanā'! 'Im

ātman erkenne den Ātman allein durch den ātman'. 'Allein durch den ātman'; das heißt: nicht durch Kraft der indriyāni oder des manas, oder der buddhi, der Sinne, oder des Gemeinsinnes oder der verständigvernünftigen Tätigkeit, sondern ohne alle diese Organe und Vermittelungen, unmittelbar, durch den ātman selber. 'Den Ātman'; das heißt: das Ātman-Brahman. 'Im ātman'; das heißt: in der Tiefe des eigenen ātman. Weiter sagt Śankara — und auch das ist eine Parallele — Brahman-ātman ist eines Beweises nicht fähig und nicht bedürfend. Er ist 'svasiddha'. Er ist selbst erwiesen. Denn selber unfaßbar ist er der Grund der Möglichkeit jedes Erfassens, jedes Denkens, jedes Erkennens. Und auch wer ihn leugnet, eben der, sofern er dabei ja denkt, überlegt und behauptet, setzt ihn voraus. Vor allem aber gilt für ihn: die Erkenntnis aus der Schrift ist überhaupt nur eine vorläufige. Die eigentliche Erkenntnis aber ist das, was er das eigene 'Schauen' das darśanam nennt. Dieses Schauen ist, so wenig wie bei Eckehart das Erkennen, ein Haben von Visionen. Es ist vielmehr die eigene 'Innewerdung des eigenen Brahmanseins' und zwar als ein 'intuitus', ein Aufgehen von Einsicht, ein eigenes einsichtiges Vollziehen dessen, wovon die 'Schrift' gelehrt hat. Diese 'Innewerdung' kann nicht 'gewirkt' werden, sie kann nicht erräsoniert werden. Sie ist kein 'Werk'. Sie stellt sich ein oder nicht, unabhängig von unserm Willen. Sie muß gesehen werden. Sie entzündet sich zwar am Vedawort und mit dem Durchdenken (pratyaya) des Vedawortes. Aber sie ist eigene Schau. Sie geht auf wie ein 'aperçu' (Goethe). Und dann wird alles Vedawort überflüssig. Und sein Studium und Durchdenken hört dann auf.

'Nur bei wem diese Innewerdung nicht gleichsam mit einem Schlage (beim Vernehmen des großen Wortes: Tat tvam asi) eintritt, nur für den ist wiederholtes pratyaya des Vedawortes das Richtige.' — Br. S. S. 690.

Um dasselbe handelt es sich bei Eckehart. Und man könnte die Art der 'Erkenntnis', die auch er meint, nicht genauer beschreiben; nur, daß bei ihm dieses Schauen gleichsam etwas viel ruhigeres hat. Es bricht nicht auf, platzt nicht hervor in einem besonderen Akte, macht sich nicht kenntlich und weiß kaum von sich. Es ist vielmehr eine Dauer- und Gesamtfunktion, ein fein verteiltes Allgemeinelement im Gemütsleben. Und darum findet sich bei ihm auch nirgends eine so genaue Theorie darüber wie an dieser Stelle Śankaras.

Den Inhalt aber dieses intuitus, seine Staffeln oder Seiten könnte man bei beiden wohl ablösen von ihren zeitbedingten, für unser Gefühl abstrusen Spekulationen und ihn in unserer Weise ausdrücken. Am

leichtesten bei Eckehart. Hier ist der wahre Gehalt für einen einigermaßen der Einfühlung Fähigen wohl erkennbar herauszuheben. Das bei ihm Gefundene aber liegt übereinstimmend auch in Śankaras Brahmadarśanam. Nur kommt es bei ihm, der nicht wie Eckehart Prediger ist, der nicht die Zaubergabe hat, durch schöpferische Sprachgewalt in der Seele des Lesers das Gewollte und Gemeinte selbst aufblühen zu lassen, nicht annähernd so zu Gefühl. Und man muß die trockene Hülse seiner Spekulation erst durchbrechen und, in seinem 'Brahman' eingeschmolzen, die lebensvollen Züge alter indischer Mystik, wie sie in den Upanishad's und in den Purāna's lebt, wiederentdecken, um das Aehnliche auch hier genauer zu erkennen.

3. Ein solcher intuitus mysticus, sagten wir, liegt der Lehre des Śankara und der des Eckehart übereinstimmend zugrunde und ist der eigentliche Quellgrund ihrer seltsamen Behauptungen und ihres hohen Pathos. Zwar in ihrer Dialektik verschleiern beide diese Tatsache. Und das ist auch eine Art Parallele zwischen beiden. Śankara, oder doch seine Schule, gibt sich alle Mühe, die Sätze der Lehre auch dialektisch zu gewinnen. Man versucht zu b e w e i s e n , daß das Bewußtsein immer nur Sein, nicht Sosein erfasse, daß Anderssein und Veränderung auch logisch nicht faßbar sei, daß das jñana immer einheitlich und mit sich identisch, zugleich ungeworden, unvergänglich sei. Und wie die Schüler der Eleaten stützt man die eigene Lehre vom Einen, Ungeteilten, Unbestimmten, indem man die Gegner mit Aporien der Wahrnehmung und des Denkens belastet [1]). Und andererseits, Eckehart stützt seine Lehre so sehr mit scholastischer Dialektik, benützt so sehr die platonischen Momente seiner Tradition, um das ipsum esse 'wissenschaftlich' zu etablieren und von da aus schon viele seiner mystischen Aussagen rationaliter zu erreichen, daß man auch bei ihm leicht dazu kommt, den Wald vor Bäumen nicht zu sehen. Aber seine Mystik ist n i c h t das Ergebnis einer zufällig mehr platonisch sich färbenden, obendrein mißverstandenen Scholastik. Sondern umgekehrt: ein eigentümlicher mysticus intuitus liegt bei ihm zugrunde, der dann naturgemäß in seiner Umwelt platonische Gedankengänge und Begriffe, platonische Logik und Realistik, Erkenntnislehre und Seinslehre aufraffte und als dialektische Mittel verwandte, die doch oft genug mehr Verhüllungen und Abblendungen und schnell platzende Hülsen werden für die Sache selbst. O h n e diese sehr fragwürdigen Hilfsmittel würde sich seine Absicht

1) Vgl. hierzu besonders in R. Otto, Siddhānta des Rāmānuja S. 34—41 und Rāmānuja's scharfsinnige Widerlegung S. 42—65.

vielleicht reiner und deutlicher eine eigene Symbolsprache geschaffen haben. Ja, er h a t sie sich geschaffen. Sie kreuzt fortwährend mit ihrer Bildkraft und andringenden Plastik die Termini des Scholastikers. Und völlig verkehrt ist es, in dieser nur den Schmuck oder die bildlich-poëtische Ausdrucksform seiner 'wissenschaftlichen' Termini zu sehen. Gerade umgekehrt: d i e s e sind erst die Rationalisierungen und künstlich gelehrten Umsetzungen eines viel lebensvolleren, von ihnen ganz unabhängigen, quellenden Eigenen. Gerade jene spricht am unmittelbarsten und wird in sich verstanden. Seine ganze 'wissenschaftliche' Spekulation ist nur zum 'Begriff abgemagerte Idee'.

4. Höchst merkwürdig ist sodann das Parallelverhältnis beider hinsichtlich der doppelten A r t dieses intuitus in der Verbindung und Mischung seiner Doppelmomente. Darüber noch etwas ausführlicher. Die Verschiedenheit von 'Typen der Mystik' wird uns hier besonders deutlich werden. Zugleich wird es uns noch mehr möglich werden, den übereinstimmenden Sondertypus von Śankara und Eckehart festzustellen, der bei ihnen in der übereinstimmenden Art der V e r b i n d u n g z w e i e r Grundtypen der Mystik besteht.

Sowenig wie Mystik immer das gleiche oder ein in sich Einheitliches ist, sowenig der intuitus mysticus selbst. Er ist seiner Art und seinem Inhalte nach sehr verschieden.

a) Der eine verbindet sich mit der mystischen Maxime: 'Nach Innen geht der geheimnisvolle Weg.' Abkehr von allem Außen, Rückzug in die eigene Seele, in ihre Tiefe, Wissen um eine geheimnisvolle Tiefe und um die Möglichkeit, in sie sich zurück-, sich einzuziehen, Mystik als Versenkung ist diesem Typus a eigen, nämlich als Versenkung in sich, um nun im Inneren selbst zum intuitus zu gelangen, hier das Unendliche oder Gott oder Brahman zu finden: 'ātmani ātmānam ātmanā.' — Hier blickt man nicht auf die Welt. Hier blickt man nur in sich. Und zur endlichen Schau braucht man keine Welt. Hier gilt nur 'Gott und die Seele'. Und dieser intuitus ginge vonstatten, auch wenn es gar keine Welt gäbe. Ja, dann nur viel leichter [1]).

b) Diesem zunächst durchaus entgegengesetzt ist ein intuitus ganz

---

1) Dieser Intuitus treibt zu 'Selbsterkenntnis', zu Seelenkunde und Psychologie, verbindet sich spekulativ mit Erkenntnistheorie oder geht in jenes und dieses über. Magern seine Ideen ab, so werden sie zu den Begriffen der 'angeborenen Erkenntnis', der 'Erkenntnis a priori' wohl auch zum Begriffe eines 'Bewußtseins überhaupt'. Und in der Geschichte der Philosophie kann man den stufenweisen Prozeß dieser Ideenabmagerung und ihrer Hinübermagerung in die 'Wissenschaft' wohl verfolgen.

anderer Art: das ekatā-darśanam, die Einheitsschau gegenüber der Vielheit. Sie weiß zunächst gar nichts vom Inwendigen. Sie blickt auf die Welt der Dinge. Und an ihnen entspinnt sich aus der Tiefe mystischer Veranlagung, die wir, je nachdem wir sie schätzen, für eine seltsame Phantasie oder für einen Tiefblick in ewige Sachverhalte nehmen mögen, eine 'Schau' oder 'Erkenntnis' höchst eigener Art. Wir müssen sie eine 'Einheitsschau' nennen, denn Einheit ist ihr Schlagwort. Und durch dieses will sie sich selber kundgeben. Aber wir dürfen nicht wähnen, mit diesem Worte eine zureichende Erklärung der Sache selbst zu haben. Denn das bloß formale Element, daß etwas in Einheit oder als Einheit erschaut werde, sagt ja eigentlich fast nichts, sagt vor allem gar nichts darüber, warum dieses Sein in Einheit so interessant, so atemlos spannend, so wertgesättigt, so feierlich, zugleich so erlösend und beseligend ist. Dieses Einheitsmoment ist nur gleichsam der Wimpel eines unter Wasser liegenden Tauchbootes, der eben noch über der Oberfläche des Wassers sichtbar bleibt. Es ist das einzige Moment, das sich einigermaßen fassen und erwägen läßt. Und auch das nur sehr unvollkommen. Denn was ist diese 'Einheit'? Sicherlich keine, die mit irgendwelchen logischen Formen von Einheit bestimmbar oder gleich wäre[1]).

Diese Einheitsschau ist nun eine gestaffelte. Wir meinen damit nicht, daß diese Staffeln in der Geschichte der mystischen Erfahrung oder im Erleben des einzelnen Mystikers notwendig auseinanderliegende, nacheinander folgende Entwicklungsstufen sein müßten. Sondern wir meinen eine Staffelung, die im Wesen der Sache selber wesensmäßig zu liegen scheint. Nämlich

α. Dinge und Geschehen, soweit sie der 'schauende' Blick erfaßt, sind nicht mehr Vieles, Getrenntes, Geteiltes, sondern auf unsagbare Weise ein Ganzes, ja Eines. Auf unsagbare Weise. Denn wenn man etwa hinzufügt: sie bilden nun ein 'organisches Ganzes' oder 'ein Allleben' oder dergleichen, so sind dies rationalistische Ausdeutungen der Sache, entnommen dem wissenschaftlichen Sprachgebrauche, die höchstens analog, nicht adäquat sind. — Ferner: Alle Andersheit ver-

1) Auch dieser mystische Intuitus hat seine 'wissenschaftlichen' Gegenstücke. Auf dieser Linie liegen die 'wissenschaftlichen' Begriffe von der Totalität, vom Universum, vom System des Kosmos, das als ein 'System von Substanzen in Wechselwirkung' vitalistisch in Entsprache zum Organismus, mechanistisch-mathematisch als mechanisches Massen- und Energiesystem gedacht wird. Ferner der Begriff der Gesetzlichkeit. Und vielleicht sind, wie man behauptet hat, wirklich einmal die Grundbegriffe der Naturphilosophie 'aus dem Geiste der Mystik' entbunden worden als die disjecta membra, zugleich die dephlogistisierten und entseelten membra ursprünglich mystischer Intuitionen.

schwindet: d. h. die Dinge sind nicht mehr als eines und anderes unterschieden. Vielmehr: Dies ist das und das ist dies. Hier ist dort und dort ist hier. Das heißt zunächst gerade nicht, daß alle Dinge überhaupt verschwinden nach seiten ihres Wesensreichtumes und ihrer Fülle, sondern vielmehr, daß jedes mit jedem und alles mit allem ein und dasselbe sei. Es ergibt sich hier die sonderbare 'Logik' der Mystik, die zwei Grundgesetze der natürlichen Logik ausschaltet: den Satz des Widerspruches und des ausgeschlossenen Dritten. Zugleich aber tritt ein, was man nennt das Schauen 'sub specie aeterni': das heißt nicht nur die Negation der gewöhnlichen Form des Miteinander der Dinge in Raum und Zeit, sondern eine positive Ordnung ihres Miteinander höherer, aber unsagbarer Art. Und damit verbindet sich — und das ist erst das Wesentlichste — als Begleitung der 'Einswerdung' der Dinge das, was man eine Verklärung der Dinge nennen muß. Sie werden gleichsam transparent, leuchten auf [1]), werden visionär. Sie werden — und das verbindet zugleich das letztgenannte Moment mit dem sub specie aeterni — gesehen, wie Eckehart sagt, 'in ratione ydeali', das heißt in ihrer ewigen Idee.

Zugleich nun tritt die Identifikation wie aller Dinge mit allen, so auch des Schauers mit dem Geschauten ein: eine Identifikation, die deutlich verschieden ist und anders zustande kommt als die des ersten Weges, des Weges nach Innen. Denn von 'Seele' und ihrem Einswerden mit dem Höchsten ist hier nicht die Rede. Und auf die 'Seele' des Schauers ist gar nicht reflektiert. Sondern einfach auf ihn selber. Er selber ist, was jedes ist. Und jedes ist, was er ist.

Der mysticus intuitus kann auf dieser Staffel haltmachen. Und das mystische Widerfahrnis kann mit ihr allein beschrieben und angegeben werden, ohne daß man weitergeht. Der indische Ausdruck für sie ist dann einfach: 'Kein Anderes mehr schauen.'

β. Aber weiter. 'Das Viele wird als eins' geschaut, sagten wir zunächst. Damit wird ein eines geschaut. Das heißt: dieses eine ist alsbald nicht die bloße Verbundenheit des Vielen, sondern ein seltsames Korrelat des Vielen. Das 'eine' wird 'Eines'. Es ist nicht mehr eine Prädikation des Vielen. Sondern jene Aussage wird zur Aequation: 'Vieles = Eins.' Viel ist Eins. Und Eins ist Viel. Und diese Sätze bleiben nicht gleichwertig. Das Eins rückt vor. Die Einheit ist nicht Ergebnis des Vielen. Auch ist das Verhältnis nicht so, daß Einheit und Vielheit voneinander Wechselergebnisse sind. Sondern das Eine

1) 'So sehe ich in allen die ewige Zier', singt Lynkeus.

hat alsbald den Ton und rückt über das Viele, und zwar in folgenden drei Zwischenstaffeln: 'Vieles wird als Eins geschaut'. 'Vieles wird im Einen geschaut (und so erst recht erschaut)'. 'Das Eine wird im Vielen geschaut'. Das Eine selber wird nun zum Objekt der Schau, als das dem Vielen Uebergeordnete und Vorgeordnete. Es ist das Viele, nicht wie das Viele das Eine ist, sondern als das Prinzip des Vielen, das ihm zugrunde liegt, das das Viele trägt, ja, das das Viele 'ist', sofern es dasselbe weset, seint, istet. Und schon hier zieht das Eine merklich den Blick auf sich, zieht den Wert des Vielen an sich, wird leise das eigentlich Wertvolle im und hinter dem Vielen.

γ. So tritt, was als Form des Vielen begann, als das Eigentliche über das Viele. Und nur ein geringer Schritt weiter: so tritt es sogar in Gegensatz zum Vielen. Ist es Eins, so kann es nicht Vieles sein. Das Viele, erst mit ihm identisch, tritt zu ihm in Spannung, schwindet hin. Es schwindet: entweder indem es versinkt im Untrennbar-Einen, wie bei Eckehart, oder indem es zum verdunkelnden Schleier des Einen wird, zum Blendwerk der Māyā in Avidyā.

Damit wandelt sich der Wortsinn von Einheit und Eins. 'Einheit' und 'Einssein' hieß es zuerst im Sinne der (geheimnisvollen) Synthesis des Mannigfaltigen, die, durch keine unserer rationalen Kategorien möglicher Synthesis wiedergebbar, doch jedenfalls Synthesis war. Aber aus dieser synthetischen Einheit, aus diesem unum im Sinne von einig, wird nun eine Einheit als Eins und Allein-heit. Das heißt: Aus dem Einigen wird das Einzige, aus dem All-einigen das Alleinige, Ekam. Zugleich schlägt bei Śankara das Verhältnis der ursprünglichen Immanenz, nämlich der Immanenz der Einheit in und an den Dingen, dann der Immanenz der Dinge in dem Einen, um in die vollendete Transzendenz. Das Reich des Vielen ist nun der volle und üble Gegensatz zum Reiche des Einen, ist mithyā und bhrama (Irrtum). Bei Eckehart, gemäß dem Besonderen seiner Spekulation, bleibt die lebendigste Immanenz des Einen, das 'sich mittelt', immerdar, aber zugleich wölbt sich über diesem das Eine in gleich absoluter Transzendenz in der 'stillen Wüste der Gottheit', in die nie kam Unterscheid nach Vielheit. Stufe β bleibt mit γ verbunden.

Die unter a und unter b geschilderten beiden Wege können wir nennen den 'Weg der inneren Schau' und den 'Weg der Einheitsschau'. Diese beiden Wege ergeben an sich zwei durchaus unterscheidbare Typen der Mystik, die als gesondert vorkommend, ja als miteinander konkurrierend

denkbar sind. In Eckehart aber sowohl wie in Śankara (oder besser in der mystischen Richtung, die Śankara und seine Schule zusammenfassen und vollenden) sind die beiden Wege zusammengelaufen. Bei Śankara aus dem Grunde, weil sie längst in der indischen Tradition zusammengelaufen waren. Bei Eckehart aus ähnlichem Grunde. Zugleich aber ist er doch viel weniger als Śankara nur Repräsentant einer Tradition. In ihm wird alles Ueberlieferte zugleich original neugeboren. Und auch die Verschmelzung der beiden Typen der Mystik und besonders die glutvolle Wechseldurchdringung beider ist bei ihm vielmehr aus eigenem Herzen als aus Vorbildern geflossen.

III. Gemeinsame Gegensätze.

1. Gemeinsamer Gegensatz gegen Illuminatenmystik.

Weder Eckeharts noch Śankaras Mystik, so sagten wir schon, hat etwas zu schaffen mit 'Mystik' als Illuminatentum, mit visionärer Phantastik, okkultem Wesen oder Wundersucht. So völlig irrational auch ihr Objekt ist, so gänzlich entgegengesetzt auch ihre Welt ist allem 'Verständigen', so sehr sie im ganz Irrationalen gipfelt und gründet, so völlig verschieden Eckeharts 'Erkennen' wie Śankaras darśanam sind von Verstand, Reflexion, von eigenem Erarbeiten durch logische Operationen unseres verständigen Denkvermögens, von ratio und tarka, so haben sie, im tieferen Sinne der ratio, doch gerade etwas Rationales, haben Lichtheit, Helle an sich, und sind allem 'Mystizismus' so entgegengesetzt wie möglich. Und ferner: Der Illuminierte ist der Mirakelmensch, der durch das supranaturalistische Mirakel magisch übernatürliche Einsichten, private Offenbarungen, himmlische Lichter erhält. Zugleich bohrt er sich durch den Schleier, der vor dem Uebersinnlichen liegt, sein eigenes Privat-Loch. Und in einzelnen Lichtblitzen strömt ihm die Apokalyptik, das Orakel, die Weisung zu. Hier ist man ganz im Gegensatze des Supranaturalen zum Intranaturalen. Dieser Gegensatz ist aber eine Art physikalischer Gegensatz, und nach dem Gegensatze einer Physis und Hyperphysis werden hier Kräfte, Zustände, Erfahrungen klassifiziert. Der intuitus mysticus aber ist jenseits des Gegensatzes von Physis und Hyperphysis. Er ist Geheimnis, nicht Mirakel, er ist 'Tiefe', 'Seelengrund', 'göttlich', aber er ist nichts Magisches. Er kennt die Unterscheidung von natürlich und übernatürlich. Aber diese ist keine eigentlich ontologische, sondern eine Unterscheidung des Sinnes

und Wertes. Er ist nichts 'Supranaturales' und kein donum superadditum, sondern 'das Wesenhafte'. Er ist Wunder, aber nicht Mirakel. Darum wird er von Supranaturalisten immer verwechselt mit der 'bloßen Vernunft'. Und schon Eckehart muß sich wehren dagegen, daß er die 'bloße Vernunft' lehre. — Geht die 'Idee' des mysticus intuitus über in profanen 'Begriff', so wird aus ihm nicht 'die bloße Vernunft', sondern 'die reine Vernunft', die ihren Gegensatz hat zu sinnlicher Wahrnehmung und zur Vernunft als nur reproduzierendem Vermögen des Verstandes. Auch in dieser Form, an der 'abgemagerten Idee' des intuitus mysticus — denn das ist die 'reine Vernunft' — bleibt, wenngleich sehr abgeblaßt, ein letztes Feierliches, ja Erhabenes, ja etwas vom ursprünglichen 'Wunder'charakter haften. Die ratio pura bleibt ein 'Schöpferisches', wie man wohl sagt, ein 'Vermögen der Prinzipien', ein Vermögen der Ideen, ein Vermögen, in Ideen die Sinneswahrnehmung zu übersteigen. Sie ist aber zugleich das Vermögen, allgemeine und notwendige Erkenntnis hervorzubringen. Und grade das ist der Mystik Eckeharts charakteristisch und der eigentlich tiefste Unterschied gegen alle Illuminatenmystik. Der Illuminat erzählt seine Gesichte in Träumen, die nur er hat. Und seine Gläubigen übernehmen sie auf seine Autorität. Eckehart aber erzählt niemals, was er sucht, was er erkennt. Nicht dieser oder jener, nicht der Talentierte, nicht der besonders 'Theophore', nicht irgendein Orakelmensch, nicht der zum raptus Begabte ist für ihn das Subjekt der Erkenntnis. Sondern 'die Seele'. Die Seele, abgesehen vom zufälligen Träger, die Seele, sofern sie eingeht in ihren Grund, in ihre Tiefe, sofern sie 'wesentlich' wird und sich nicht durch Zerteilung in die Kreatur oder die Kräfte hindern läßt an der Erkenntnis, die tief verborgen in ihr selber ist, die allgemein und notwendig in ihr entspringen muß, wenn sie in der Sammlung sich auf sich selbst besinnt.

Ganz ebensowenig aber hat das samyag-darśanam Śankaras zu tun mit Illuministen-Mystik. Brahman und Brahmajñāna ist ewig, ist allgemein siddha und svasiddha, ist als Erkenntnis im ātman selber da, liegt verborgen unter aller avidyā, als unaufhebbar, nur verdunkelbar, als unbeweisbar, weil selbsterwiesen, als keines Beweises bedürfend, weil allem Beweisen erst den Grund der Möglichkeit gebend. Nahe kommen diese Sätze an Eckeharts Erkenntnis heran und an die Lehre Augustins von der aeterna veritas in anima, die, selbst unmittelbar gewiß, Grund ist aller Gewißheit überhaupt.

2. Gemeinsamer Gegensatz gegen Naturmystik.

Wer sonst die Einheit und Gleichförmigkeit aller Mystik behauptet, sollte doch stutzig werden, wenigstens durch einen Gegensatz, der selbst auch dem oberflächlichen Betrachter sich leicht und zwingend aufdrängt: durch den von Geistesmystik und Naturmystik. Beiden kommen zwar übereinstimmend gewisse Formmomente zu, und deswegen nennt man sie beide 'Mystik': nämlich Einheitsdrang, Identifikationsgefühle, Verschwinden des 'Andern', Verschwinden des Gegensatzes vom Besondern und Allgemeinen, die ganze mystische 'Logik' im Gegensatze zur rationalen Logik. Und doch birgt sich in beiden ein völlig verschiedener Stimmungsgehalt. Man höre etwa die rauschenden Verse des Jelāl ed dīn (nach Rückerts herrlicher Uebersetzung):

Ich bin das Sonnenstäubchen, ich bin der Sonnenball.
Zum Stäubchen sag ich: bleibe. Und zu der Sonn: entwall.

Ich bin der Morgenschimmer. Ich bin der Abendhauch.
Ich bin des Haines Säuseln, des Meeres Wogenschwall.

Ich bin der Mast, das Steuer, der Steuermann, das Schiff.
Ich bin, woran es scheitert, die Klippe von Korall.

Ich bin der Baum des Lebens, und drauf der Papagei,
Das Schweigen, der Gedanke, die Zunge und der Schall.

Ich bin der Hauch der Flöte, ich bin des Menschen Geist.
Ich bin der Funk im Steine, der Goldblick im Metall,

Die Kerz' und, der die Kerze umkreist, der Schmetterling,
Die Ros' und von der Rose berauscht, die Nachtigall.

Ich bin der Wesen Kette, ich bin der Welten Ring,
Der Schöpfung Stufenleiter, das Steigen und der Fall.

Ich bin, was ist und nicht ist. Ich bin — o der Du's weißt,
Jelāl ed din, o sag es — ich bin die Seel im All.

Das ist mystisches Naturgefühl auf unserer Staffel α mit Uebergang in Staffel β. Alle dort angegebenen formalen Elemente kehren hier wieder. Und doch wie individuell bestimmt ist hier die Stimmung und der Erfahrungsinhalt! Nicht ein Hauch dieser Stimmung findet sich bei Śankara. Auch Eckehart weiß davon nichts. Und das ist, zumal bei Eckehart, um so bemerkenswerter, als bei ihm Gott ja gerade die Fülle aller essentia aller Dinge in sich hat. Er ist, was alle Dinge nur abbilden, widerspiegeln, woran sie 'Teil haben'. Darin wäre eigentlich die beste theoretische Grundlage gegeben für dieses mystische Naturgefühl des Jelāl. Aber Eckeharts wie Śankaras Mystik ist eben Geistes-

mystik, nicht Naturmystik. Naturmystik aber ist, was sich bei Jelāl ausspricht: das Leben im All-einen der Natur, so, daß man alle Eigenart, alles Besondere der Naturdinge zugleich in sich selber fühlt, daß man tanzt mit dem Stäubchen und strahlt mit der Sonne, schimmert mit der Morgenröte, rauscht mit der Woge, duftet mit der Rose und trunken ist mit der Nachtigall, daß man alles Sein, alle Kraft, alle Wonne, alle Lust, alle Pein in allen Dingen selber lebt und ist, in Ungeschiedenheit. Der grenzenlose Unterschied gegen Eckeharts Mystik ist dieser, daß dort das Göttlich-Eine gedacht und gelebt wird von dem Wesen und der Wonne der Natur aus, hier aber grade umgekehrt, die Dinge und die essentia der Dinge gedacht werden von dem völlig naturentgegengesetzten Sinn und Wert des Göttlichen aus, der Geisteswert, nicht Naturwert ist. Jelāls Mystik ist romantische Mystik[1]), setzt ein hochentwickeltes Naturgefühl voraus, wie es weder bei Eckehart noch bei Śankara entwickelt ist, und ist bis in die höchsten Formen der Abstraktion hinein ein sublimierter Naturalismus und geht darum so leicht über in die Brunst erotischer Mystik. Śankara aber und Eckehart suchen das Unendliche vom 'Geist', von 'Erkenntnis', vom 'Bewußtsein' aus, und besonders Eckehart füllte es mit Werten, die noch viel höher liegen. Was bei Jelāl vorliegt, ist, was man mit James zu nennen pflegt 'Expansions'-, 'Erweiterungs'gefühl. Solche Expansionsgefühle sind der indischen Mystik in der Tat auch bekannt: das sarvam-werden, das All-sein und sich als Alles kennen. Und sicherlich paßt auch auf Eckehart, daß sich im intuitus die Seele 'zum Universum' erweitere. Aber diese Erweiterung zum Universum geht gleichsam oben herum, geht über Brahman-Ātman und über Gott und die Einheit mit Gott. Und ihre Inhalte sind darum typisch andere als in der Naturmystik.

Dasselbe gilt von der Formel: 'Mystik heißt, das Unendliche im Endlichen haben', oder von der Bezeichnung 'Unendlichkeitsmystik'. Wie überhaupt der Begriff 'unendlich', wenn er nicht streng terminologisch geklärt wird, nur ein bequemer Ausdruck ist, das Problem selber im Undeutlichen zu lassen, so besagt Unendlichkeits-mystik an sich gar nichts oder höchstens jenes Moment der 'Erweiterung'. Ueber den Inhalt der Erfahrung aber sagt er gar nichts aus, und 'Unendlich' kann Form sein an den mannigfaltigsten Inhalten.

Wie Religion ein mannigfach in sich Verschiedenes ist, wie es 'Naturreligion' und 'Geistesreligion' und manche anderen Typenunterschiede

1) Der heilige Franz, in seinem Sonnenhymnus, zeigt mit der Stimmung des Liedes des Jelāl mehr Verwandtschaft als der Mystiker Eckehart.

gibt, so gibt es 'Naturmystik', 'Geistesmystik' und manche anderen Typenunterschiede von Mystik. Und diese Unterschiede zeigen sich in Ost und West, verteilen sich aber nicht auf Ost und West. An Śankara und Eckehart aber wird uns deutlich, wie gleiche oder sehr ähnliche Typen und Typenverbindungen der Mystik im Geiste des Ostens wie des Westens wachgeworden sind. Sie offenbaren geistige Verwandtschaften der menschlichen Seele, die hinausgreifen über Rasse und Klima und Weltgegend. An ihnen wird deutlich:

East is east, and west is west.
Still they meet, have met and will meet.

Anhang.

Zu Stufe 1 des zweiten Weges.

(Siehe Kapitel II.)

Wir sagten, diese Stufe des Eines-schauens ist nicht notwendig eine Haltung der mystischen Seele für sich, die sie erst durchmachen müßte, ehe sie zur höheren vordringt. Aber sicher kann sie wohl auch besonders vorkommen und für sich bleiben. Ihre Formel ist dann die: 'Nichts anderes sehen, nicht Unterschied schauen, Unzweitheit schauen.'

Man wird diese Stufe sogleich als eine bloße Vorstufe erkennen, sobald die höhere eintritt: das Eine schauen. Aber diese weitere Explikation des intuitus kann gleichsam hinter dem Horizonte bleiben und der seelische Akt wesentlich auf der ersteren Stufe verharren. Jedenfalls ist er schon in sich ein charakteristisches Moment mystischer Geisteshaltung. Und es ist interessant, Aussagen zu sammeln, wo die Erfahrung einseitig oder doch vorwiegend durch sie bestimmt ist. Derartiges liegt nun deutlich vor etwa in dem Abschnitte Vishnu-purāna, 2, 16, den wir im folgenden übertragen wollen.

1. Nach tausend Jahren aber kam Ribhu
   Zu Nidhāga's Stadt, um ihm die Erkenntnis zu schenken.
2. Er erblickte ihn aber draußen vor der Stadt,
   Während gerade der König mit großer Begleitung in die Stadt einziehen wollte,

3. Ferne stehend und sich vom Volksgedränge entfernt haltend,
Den Hals ausgedörrt von Fasten, eben aus dem Walde mit Brennholz und Gras zurückkommend.
4. Als Ribhu ihn erblickt hatte, ging er zu ihm und grüßte ihn
Und sprach: Warum, o Brahmane, stehst du hier einsam?
5. Nidāgha sprach: Siehe doch dieses Volksgedränge um den König,
Der eben in die schöne Stadt einziehen will. Darum stehe ich hier.
6. Ribhu sprach: Wer von diesen ist denn der König? Und wer andererseits sind die andern?
Das sage mir doch. Denn du scheinst mir kundig.
7. Nidāgha sprach: Der, der auf dem feurigen, wie Bergesgipfel ragenden Ilfen
Reitet, das ist der König. Die andern sind seine Leute.
8. Ribhu sprach: Diese beiden, der König und der Ilfe werden mir von dir zugleich gewiesen,
Ohne durch ein Unterscheidungsmerkmal gesondert bezeichnet zu sein.
9. Dieses Unterscheidungsmerkmal gib mir doch noch an.
Ich möchte wissen: wer ist hier der Ilfe, und wer der König.
10. Nidāgha sprach: Der Ilfe ist der, der unten ist. Der König der, der auf ihm ist.
Wer kennte denn wohl nicht das Verhältnis von Getragenem und Tragendem!
11. Ribhu sprach: Damit ich das auch kenne, so lehre mich.
Was ist das, was mit dem Worte 'unten' bezeichnet wird. Und was heißt man 'oben'?
12. Flugs warf Nidāgha den Guru zu Boden und setzte sich auf ihn:
'So höre. Ich wills dir sagen: Ich hier, den du fragst,
13. Bin oben, wie der König. Und du bist unten, wie der Ilf.
Zu deiner Belehrung gebe ich dir dieses Beispiel.'
14. Ribhu sprach: Wenn du denn in der Lage des Königs bist und ich in der des Ilfen,
So sag mir doch eben dieses noch: Wer von uns ist denn du, wer ist ich?
15. Da ergriff Nidāgha eilends seine Füße:
'Wahrlich, du bist Ribhu, mein Meister.
16. Denn keines andern Geist ist so geweiht mit der Weihe der Unzweitheit

Wie der meines Meisters. Daran erkenne ich, daß du, mein Guru, Ribhu, gekommen bist.'

17. 'Ja, um dir Unterweisung zu schenken, wegen deiner früher mir erwiesenen Dienstwilligkeit,
Bin ich, Ribhu mit Namen, zu dir gekommen.

18. Was ich dich aber soeben in Kürze gelehrt habe —
Höchster Wahrheit Kern — das ist die völlige Unzweitheit (advaitam).'

19. Und als er so zu Nidāgha gesprochen, da ging der Guru Ribhu wieder von dannen.
Nidāhga aber, durch diese anschauliche Unterweisung belehrt, richtete sich ganz auf die Unzweitheit.

20. Alle Wesen schaute er fortan unverschieden von sich selbst.
Und so schaute er Brahman. Und daher erlangte er die höchste Erlösung.

21. So verhalte auch du, o Gesetzeskundiger, dich gleich zu dir, zu Feind und Freund,
In Erkenntnis des durch alle gleich sich erstreckenden ātman.

22. Denn wie der Himmel mit den Unterschieden von weiß und blau gesehen wird, obschon er doch einer ist,
So auch, durch Irrwahn, der ātman, obschon einer, in Gesondertheit.

23. Alles, was nur immer hier ist, das ist der Eine, Acyuta. Von ihm gibt es kein anderes, verschiedenes.
Er ist ich, er auch du, er alles dieses ātman-wesende. Drum laß fahren den Vielheitswahn.

24. So von ihm unterwiesen gewann der König die Schau der höchsten Wirklichkeit, und ließ die Vielheit fahren.

Die Staffelung der Momente und Stufen des intuitus ist in diesem Beispiele ungewöhnlich deutlich und fast programmatisch. Nidāgha erschaut hier nicht zuerst 'das Eine selbst', sei es als den ātman, oder als das Brahman oder als den ewig-einen Vāsudeva. Sondern der Blick beginnt damit, daß ihm die Verschiedenheit, Getrenntheit und Vielheit entschwunden ist, daß ungesondert erschaut wird. Dies ist das, und das ist dies, und alles ist eines. Daher die naiv tuenden Fragen von Vers 6—11. Und wo sich die Verschiedenheit sinnlicher und räumlicher Wahrnehmung behaupten will, da zerspringt sie doch alsbald an Ich und Du, Vers 14. Ich ist Du, und Du ist Ich. Und mit dieser Intuition vergeht sogleich mit die von den Sinnen aufgedrängte Verschiedenheit der Dinge vom Selbst, Vers 20 a, und damit die Verschiedenheit überhaupt. Er

schaut das advaitam überhaupt. So weit führt Vers 20 a. Und nun erst fährt Vers 20 b fort: tathā Brahma = 'und so dann auch das Brahman', das nun als das Eine selbst hinter der Nichtverschiedenheit hervortritt.

Hiermit vergleiche man nun Ausführungen, die auch bei Eckehart vorkommen. Wenn man ganz scharf hinblickt, wird man auch hier sozusagen ein feines Irrlichtelieren zunächst des 'Nichts anderes, nicht Zweiheit, nicht verschiedenes schauen' bemerken. Es formt sich allerdings sofort zu höherem Lichte, aber es leuchtet auch schon ohne dieses.

Solange da die Seele ein Unterschiedliches auffaßt, solange ist sie noch nicht in Ordnung. Solange da noch etwas hervorlugt oder hineinlugt, solange ist da noch nicht vorhanden die Einheit. Maria Magdalena suchte unsern Herrn im Grabe; sie suchte einen Toten und fand zwei lebendige Engel. Und darüber war sie doch noch ungehalten! Da sprachen die Engel: worüber bekümmerst du dich? Als ob sie fragen wollten: Du suchst nur einen Toten und findest zwei Lebende? (Ist das nicht viel besser?) Da hätte sie erwidern können: Das ist eben meine Klage und mein Kummer, daß ich zwei finde und suche doch nur Einen. — Solange sich der Seele Erschaffenes unterschiedlich bemerkbar macht, fühlt sie auch Kummer. Alles, was geschaffen, was erschaffbar ist, das ist ein Nichts. Jenem aber (nämlich der Sache selbst in ihrer geschauten ratio ydealis) ist alle Erschaffenheit, ja alle Erschaffbarkeit fremd. Es ist etwas Einiges, auf sich Bezogenes, welches von außen (nämlich von einer außer ihr in Getrenntheit vorhandenen causa efficiens oder afficiens) nichts entgegennimmt! [1]).

Man versuche nun nachzufühlen, daß es deutlich ein Uebergang zu erhöhterer Stufe des intuitus mysticus ist, und man sehe daran zugleich, wie unmerklich sich die erste Stufe in die höhere verschleift, wenn er an anderer Stelle sagt:

Aber solange die Seele Gestaltung schaut (nāmarūpe, mūrti), schaue sie auch einen Engel, schaue sie sich selbst als ein Gestaltetes, solange ist eine Unvollkommenheit an ihr. Ja, schaue sie auch Gott (als persönlich gegenüberstehenden), sofern er Gestaltetes, sofern er Dreiheit ist: solange ist eine Unvollkommenheit an ihr. Wenn aber alles Gestaltete von der Seele abgelöst ist, und sie allein noch schaut das Ewig-eine, dann empfindet das bloße Wesen der Seele das bloße, ungestaltete Wesen der göttlichen Einheit — schon mehr ein Ueberwesen. O Wunder über Wunder, welch ein edel Erleiden das ist, da das Wesen der Seele auch nur im Gedanken und im Namen nicht einen Wahn oder Schatten von Unterschied leidet. Und vertraut sich allein dem Einen bar aller Vielfältigkeit und Unterschiedes. In welchem alle Bestimmtheit und Eigenschaft verloren geht (Eigenschaft ist eben immer Eigen-schaft, Sonderung und Besonderung) und eins ist. Dieses Eine macht uns selig. (Büttner 2, 83.)

Und ebenso unmerklich kann bei Eckehart auch die höhere Stufe, die Schau des Ewig-Einen, zurückgehen in die niedere, in das einfache Schauen ohne Unterschied.

---

1) Meister Eckeharts Schriften und Predigten, aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt von H. Büttner, 2. Aufl. 1912, 1, 143/44.

Am Schlusse des Purāna-Abschnittes wird das eine Brahman zugleich erklärt als der eine ewige Acyuta, das ist Vāsudeva. Das heißt: in das Geheimnis dieses Grundeinen wird zugleich der Reichtum eigentlichen Gottwertes hineingenommen entsprechend der Tendenz des ganzen Vischnu-purāna. Denn dieses lehrt ein Advaitam, welches das Brahman zugleich durchsättigen möchte mit den Gefühlswerten des Theismus und der personalen Bhakti, wie Eckehart auch. Und das ist bei beiden nicht 'inkonsequent'. Denn was heißt in diesen Sphären 'Konsequenz'?

Für die Art des intuitus lehrreich ist, wie er sich in Nidāgha entzündet. Der Meister trägt ihm nicht eine Lehre vom Ātman oder Brahman vor, setzt ihm nicht eine Theorie über die Alleinheit auseinander, nötigt sie ihm nicht mit logischen Aporien des Mannigfaltigen auf. Das letztere ist immer nur erst ein nachträgliches Geschäft, das dann an die Stelle tritt, wo die erste Kraft des intuitus selber bereits verraucht ist. Sondern sein Verfahren hat eine merkwürdige Aehnlichkeit mit der Methode des Kôan in der Dhyāna-schule, von der ich an anderem Orte gesprochen habe [1]). Durch eine verblüffende Frage, die den Schüler, der bisher trefflich antworten konnte, plötzlich stocken macht, wird in ihm der intuitus gleichsam zur Explosion gebracht. Nun ist dieser selber bei ihm da. Und nun entfaltet er sich in ihm selber zur Schau der Nichtverschiedenheit, zur Einheitsschau, zur Schau des Einen, des Brahma, des Vāsudeva, der alles in Einheit weset.

Diese Stufe, wo der Ton zunächst auf der Unzweitheit selbst oder, wie wir sagen, auf der Identität von allem mit allem liegt, zeigt sich oft auch in den Upanishads. Und bisweilen hat man geradezu den Eindruck, als ob es philosophische Richtungen gegeben habe, bei denen diese mystische Identitätsschau die Hauptsache war, die gelegentlich auch ohne Ātman- und Brahman-Schau auskommen konnte oder diese beiden in einem Sinne gebrauchte, der kaum über die erste Stufe hinauskam. Das gilt mindestens von gewissen Teilen der Māndūkya-kārikā, die seltsam an die Spekulationen des mahāyāna-buddhistischen Lankāvatāra-sūtra und an das Erlebnis der Dhyāna-Schule erinnern (vgl. 4, 91, bei Deußen, S. 603):

> Alle Wesen sind ursprünglich unbegrenzt und dem Raume gleich.
> Und nicht ist irgendwo Vielheit unter ihnen, in keinem Sinn.
> Sie alle sind auch ursprünglich urberuhigt, voll Seligkeit,
> Sich alle gleich und unteilbar, ewige reine Identität.
> Doch diese Reinheit ist nicht mehr, wenn sie vielfach zersplittert sich;

---

1) Vgl. R. Otto, Aufsätze das Numinose betreffend, Gotha, 1923, S. 119.

> Vielheitsversunken, zwiespältig heißen darum armselig sie.
> Doch wem sie zur Gewißheit ward, die ewige Identität (Unzweitheit),
> Der weiß in dieser Welt Großes. Die Welt aber versteht ihn nicht.
> Die dunkle, überaus tiefe, ewige, reine Identität,
> Der Einheit Stätte, nach Kräften erkannt habend, verehren wir.

Hier ist von Brahman und Ātman gar nicht mehr die Rede. Die Erkenntnis der 'Identität', und offenbar ohne den Umweg über das Brahman, scheint aber schon ganz das Vollerlebnis zu sein, das zugleich die mit sich gleichen und identischen Dinge vollendet 'verklärt' schaut, als urerweckt und urselig, und das selber schon die Seligkeit ist.

Zu Eckehart vergleiche man noch Stellen, wie folgende:

> Wenn man, sagen die Meister, die Kreaturen nur in sich erkennt, so ist das nur ein 'Abenderkennen' (ist dunkel und ohne Klarheit und Wahrheit). Da sieht man sie in allerhand unterschiedlichen Bildern. So man aber die Kreaturen in Gott erkennt, das heißt ein 'Morgenerkennen' (im verklärenden Lichte der aufgegangenen Sonne). Und hier schaut man die Kreatur ohne allerlei Unterschied (dies ist das), aller Bilder entbildet (entnommen der 'Handgreiflichkeit'), aller Gleichheit (die noch auf Getrenntheit beruht) entglichen, in dem Einen, das Gott selber ist (Büttner 2, 111).

Oder:

> Darum nenne ich euch noch einen andern Gedanken, der noch lauterer und geistiger ist: Im Himmelreich ist alles in allem und alles eins und alles unser (Lehmann S. 192).

Oder:

> Alles was man äußerlich hier hat in Mannigfaltigkeit, ist im Innern eins (Lehm. S. 234). — Hier sind alle Grasblättlein, sind Holz und Stein, sind alle Dinge eins. Dies ist das Allertiefste. Und darin habe ich mich vernarrt (Lehmann S. 235).

Und alsbald der Uebergang zur 'höheren Stufe':

> Gott trägt alle Dinge verborgen in sich selbst. Aber nicht dies und jenes unterschiedlich getrennt, sondern als eines in der Einheit. — Und wenn man das Eine findet, in dem alles eins ist, so haftet man an der Einheit (Lehmann 235/36).

Oder:

> Wenn die Seele in das Licht des Uebersinnlichen kommt, weiß sie nichts von Gegensätzen (Lehmann S. 218).

Oder:

> Wie alle Engel in der ursprünglichen Reinheit (sub ratione ydeali) alle Eins sind, ebenso sind auch alle Grasspinnen in der ursprünglichen Reinheit alle eins. Ja, alle Dinge sind da eins (Lehmann 230).

Oder:

> In diesem Leben (der höheren Erkenntnis) sind alle Dinge eins und alle Dinge gemeinsam, sind alle Dinge alles in allem, und im All eins (Lehmann S. 191).

Und Eckehart erkennt diesen mysticus intuitus wieder bei andern Mystikern. So erzählt er vom heiligen Benedikt (Büttner 2, 163):

> Von ihm wird berichtet, daß ihm eine 'Verklärung' zuteil geworden, darin er die ganze Welt vor sich sah wie in einer Kugel alles miteinander versammelt.

Das Letzte ist eine Form p l a s t i s c h e r Advaita-Schau, die bei visuell Veranlagten an die Stelle des geistigeren intuitus tritt, der selber rein 'intellektuelle Anschauung' ist. Jene findet sich auch bei der heiligen Therese. In Indien ist ihr Gegenstück das Schauen des visva-rūpa, das auch eine phantastische Verkleidung des Einheitschauens und der Schau des Einen ist.

ÜBER LOGISCHE GRENZ- UND AUSNAHMSFÄLLE.

VON

J. VON KRIES (FREIBURG I. BR.)

Nach dem allgemeinen Gedanken, den ich in meiner Logik [1]) zum Ausgangspunkt genommen und durchzuführen versucht habe, müssen wir in der Gesamtheit unserer Urteile die beiden nach Inhalt und Bedeutung verschiedenen Arten auseinanderhalten, die ich als Real- und Reflexionsurteile bezeichnet habe. Unter dem ersteren Namen werden die aus dem alltäglichen Denken vorzugsweise geläufigen Sätze verstanden, die irgend etwas über einen Zustand oder Vorgang, kurzum über eine Gestaltung der Wirklichkeit aussagen. Dagegen werden als Reflexionsurteile Sätze bezeichnet, die einen inneren Zusammenhang verschiedener Bewußtseinsinhalte aussprechen. Das einfachste und durchsichtigste Beispiel der letzteren Sätze ist durch die sog. analytischen Urteile gegeben. Werden unter dem Begriffe des Quadrats diejenigen ebenen Figuren verstanden, die von 4 gleichen, in rechten Winkeln zusammenstoßenden geraden Linien begrenzt sind, so bedeutet die Aussage, daß alle Quadrate eben oder daß alle Quadrate rechtwinklig sind, in der Tat lediglich einen solchen innern Zusammenhang von Bewußtseinsinhalten. Von der gleichen Art sind auch die Ergebnisse einfacher Vergleichungen, wie etwa die Aussage, daß zwei in zeitlicher Folge oder in räumlicher Benachbarung gegebene Empfindungen gleich oder ungleich, ähnlich usw. seien. In größerer Vollständigkeit auf die Reflexionsurteile einzugehen ist hier nicht erforderlich. Erwähnt sei jedoch, daß sie, weil ihr Inhalt durch die Natur der betr. Bewußtseinsinhalte ohne weiteres festgelegt ist, im allgemeinen in einer unmittelbar einleuchtenden Weise, mit zwingender Evidenz gegeben sind. Auch sei

1) v. Kries, Logik, Grundzüge einer kritischen und formalen Urteilslehre, Tübingen 1916.

mit einem Wort auf das bedeutungsvollste Ergebnis dieser ganzen Betrachtung hingewiesen. Es besteht in der Einsicht, daß auch die allgemeinen Sätze der Logik und die Axiome der Mathematik als Reflexionsurteile anzusehen sind. Doch liegt gerade dieser Punkt außerhalb dessen, was an dieser Stelle zu behandeln ist. In den folgenden Blättern möchte ich einige besondere, die Lehre von den Realurteilen betreffende Punkte besprechen, die in dem genannten Werke zwar kurz berührt sind, aber wegen ihres Zusammenhanges mit mancherlei anderen vielerörterten Problemen eine genauere Verfolgung verdienen.

I.

Es sei hier zunächst erwähnt, daß die letzte und endgültige Grundlage aller unserer Realurteile in unsern eigenen Erlebnissen gegeben ist. Die Aussagen über sie stellen das dar, was wir mit zwingender Gewißheit, zugleich auch in einem endgültigen, keiner Erläuterung bedürftigen oder zugänglichen Sinne über das Verhalten der Wirklichkeit auszusagen vermögen [1]. Um für diese vorzugsweise wichtige Art von Urteilen eine kurze Benennung einzuführen, habe ich sie als idiopsychische bezeichnet. Aus ihrer Sonderstellung ergibt sich dann weiter, daß jedem Realurteil nur insofern ein greifbarer Sinn zuzuschreiben ist, als es etwas unmittelbar Erlebbares oder Erlebtes bedeutet oder doch mit der Gesamtheit unserer Erlebnisse in einem festen Zusammenhang steht. Für diesen Zusammenhang läßt sich nicht gerade eine ganz bestimmte Form als die allein zulässige vorschreiben, sondern er kann in mancherlei Weise gegeben sein. Auch bringen die psychologischen Verhältnisse des Denkens es mit sich, daß er, auch wenn er in genügender und einwandfreier Weise besteht, doch keineswegs unmittelbar erkenn- und aufweisbar zu sein braucht. Er kann vielmehr in Denkgewohnheiten usw. bestehen, denen zufolge die einzelnen Begriffe des betr. Urteils und somit dieses selbst wohl eine bestimmte Bedeutung gewinnen, die aber nicht direkt übersehbar ist, sondern erst durch besondere Untersuchungen und Ueberlegungen gefunden und dargetan werden kann. Auf diesen Umständen beruht es zunächst, daß nicht selten Begriffsverbindungen in der Form von Urteilen vorkommen, die uns den Eindruck sinnvoller Urteile machen und demgemäß den Gegenstand von Behauptungen, Fragen und Erörterungen abgeben können, während eine genauere Prüfung zeigt, daß sie in einem festen Zusammenhang mit endgültig deutlichen

[1] Vgl. Logik S. 36.

Realurteilen gar nicht stehen, somit eines aufweisbaren Sinnes ermangeln. Man kann in diesem Falle von »Scheinurteilen, Scheinfragen usw.« reden[1]). Die gleichen Umstände bringen es aber auch mit sich, daß es gelegentlich Sache einer nicht einfachen Ueberlegung sein kann, festzustellen, ob ein bestimmter Satz oder eine ganze Klasse von Sätzen als illusorische Scheinurteile abzulehnen sind, oder ob sie zu unserm bedeutungsvollen Realwissen in einer Beziehung stehen, die gestattet, sie als sinnvolle Urteile in Anspruch zu nehmen. Die Forderung also, daß jedes sinnvolle Realurteil irgend etwas Erfahrbares bedeuten müsse, ist zwar zutreffend, darf aber im einzelnen doch nicht ohne eine gewisse Vorsicht durchgeführt werden. Ganz einwandfrei und unbedenklich ist sie in dem Sinne, daß die Gesamtheit unserer Realurteile eine gewisse Summe von Erlebtem oder Erlebbarem bedeuten muß. Auch für das einzelne Realurteil wird das Entsprechende immer zutreffen, wenn es in Begriffen ausgedrückt ist, deren Bedeutung durch die mannigfaltige Einordnung in eine große und sinnvolle Wissensgesamtheit als hinlänglich gesichert, als »bekannt«, gelten darf. Der Satz z. B., daß am 28. Mai 1921 die Schattentemperatur an einer bestimmten Stelle in Freiburg i. B. den Wert von 25 Grad überschritten habe, bedeutet etwas, was, unbeschadet der Richtigkeit unseres Wirklichkeitswissens in seiner großen Gesamtheit, bejaht oder verneint werden kann, dessen Zutreffen in einer Menge erfahrbarer Verhältnisse zur Erscheinung kommt. — Ganz anders liegen aber die Dinge z. B. für Sätze von sehr allgemeiner Bedeutung, mit deren Bejahung oder Verneinung unser ganzes Wirklichkeitsdenken oder doch große Teile desselben eine eingreifende Veränderung erfahren. Wie sich die logischen Verhältnisse hier gestalten, zeigt sich am deutlichsten, wenn wir an einen vorzugsweise typischen Fall denken, nämlich an Sätze, die die ganze formale Natur unseres Wirklichkeitsdenkens betreffen. Nehmen wir z. B. den Satz: es gibt Atome, oder den gegenteiligen: die Masse erfüllt den Raum stetig, oder auch die ähnlichen: es gibt Fernkräfte, bzw. es gibt nur Berührungskräfte. Sätze dieser Art bezeichnen keineswegs etwas unmittelbar Erfahrbares, wovon wir uns in der gewöhnlichen Form direkter Beobachtung ohne weiteres überzeugen könnten. Wir müssen vielmehr richtiger sagen, daß sie die ganze Form unseres Wirklichkeitsdenkens in allgemeiner Weise angeben. Von ihrer Richtigkeit gewinnen wir daher nur in der Weise eine Ueberzeugung, und auch ihre Bedeutung können wir nur darin erblicken, daß ein in diesen Formen

1) Vgl. Logik S. 47 und 534.

sich bewegendes Wirklichkeitsdenken uns zu einem befriedigenden Verständnis des Geschehens, insbesondere auch unserer eignen Erlebnisse führt. Anderseits würde ihre Unrichtigkeit daraus zu ersehen sein, daß wir bei dieser Form zu einem solchen Verständnis nicht gelangen, wohl aber dieses Ziel erreichen oder ihm nahekommen, wenn wir eine grundsätzlich verschiedene Form wählen. Sätze, die wie die erwähnten in größerem oder kleineren Umfange die allgemeine Form unseres Wirklichkeitsdenkens angeben, besitzen also nicht wie die gewöhnlichen Aussagen eine spezielle Bedeutung von unmittelbar verifizierbarem Sinn; gleichwohl sind sie von realer Bedeutung. Sie können also passend als Grenzfälle sinnvoller Realurteile bezeichnet werden[1]).

Auf Erwägungen ähnlicher Art führen uns nun auch gewisse Tatsachen der Psychologie, und eine Anzahl eigenartiger Schwierigkeiten und Paradoxien finden, wie ich glaube, in den hier dargelegten logischen Verhältnissen ihre befriedigende Aufklärung.

Ein erster hierher gehöriger Fall ist der folgende. Wenn ein Sinnesorgan in unmittelbarer zeitlicher Folge oder zur gleichen Zeit in örtlich benachbarten Teilen von ungleichen Reizen getroffen wird, so muß, wie bekannt, der Unterschied der beiden Reize einen gewissen Mindestwert erreichen, damit sie als verschieden erkannt werden. Dieser geringste für die Unterscheidung erforderliche Betrag wird als Unterschiedsschwelle bezeichnet. Ist der Unterschied geringer als dieser Schwellenwert, so werden die beiden Reize und die durch sie erzeugten Empfindungen für gleich gehalten. So ist der Unterschied zweier Lichter oder Helligkeiten erst bemerkbar, wenn eines das andere um mindestens $^1/_{100}$ übertrifft, der Unterschied zweier als Belastung auf die Haut aufgesetzten Gewichte erst dann, wenn das eine den Betrag des andern um etwa $^1/_{29}$ seines Wertes überschreitet usw. Unser Unterscheidungsvermögen reicht also nicht aus, um einen auf andere Weise leicht feststellbaren Tatbestand zu erkennen, und es unterliegt somit keinem Zweifel, daß wir hier zufolge der unserm sinnlichen Erkennen gesteckten Grenzen im objektiven Sinne einer Täuschung unterliegen. Fragen wir nicht nach dem Erkennen objektiv gegebener Verhaltungsweisen (der Helligkeit oder Stärke von Lichtern,

---

1) Es hängt hiermit zusammen, daß von zwei solchen scheinbar entgegengesetzten Aufstellungen nicht immer unbedingt die eine richtig und die andere falsch zu sein braucht. Es kann auch der Fall sein, daß beide gleichberechtigt sind, wenn wir in zwei verschiedenen Formen zu einem befriedigenden und mit den Tatsachen übereinstimmenden Wirklichkeitsdenken gelangen können. Vgl. darüber Logik S. 161.

den Gewichten bestimmter Körper) sondern nach der Beurteilung der Empfindungen selbst, so neigt die allgemeine Auffassung jedenfalls dazu, auch hier Entsprechendes anzunehmen. Das stärkere Licht erzeugt eine Empfindung, die von der durch das schwächere hervorgerufenen in Wirklichkeit etwas verschieden ist; nur ist eben der Unterschied zu gering um bemerkt zu werden. Die beiden Empfindungen *erscheinen* wohl gleich, sind es aber nicht. Dagegen dürfte die Anschauung, daß die beiden Empfindungen, die keinen erkennbaren Unterschied aufweisen, daraufhin auch gleich zu nennen seien, im allgemeinen als unzutreffend abgelehnt werden. Immerhin ist wohl schon gelegentlich die Frage aufgeworfen worden, was uns denn eigentlich berechtigt, zwei Empfindungen die uns gleich erscheinen, ungleich zu nennen. Gewiß ist es nicht überflüssig zu fragen, welchen objektiven oder eigentlichen Sinn man denn im Auge habe oder haben könne, wenn wir behaupten, die Empfindungen *erschienen* zwar gleich ohne es aber in Wirklichkeit zu *sein*.

Greifen wir hier auf die eingangs erwähnte fundamentale Unterscheidung der Urteilsarten zurück, so ist zunächst daran zu erinnern, daß eine wichtige Art von Reflexionsurteilen durch diejenigen der Vergleichung gegeben ist. Das maßgebende Merkmal des Reflexionsurteils, daß es eine innere Beziehung zweier Bewußtseinsinhalte angibt, ist hier sogar in vorzugsweise durchsichtiger Weise gegeben. Weiter ist daran zu erinnern, daß die Reflexionsurteile durch ihre unmittelbare, mit dem Inhalt des Urteils zwingend verknüpfte Evidenz charakterisiert sind. Wenn wir daher zwei ununterscheidbare Empfindungen vergleichen und das Ergebnis des Vergleiches im Sinne eines Reflexionsurteils aussprechen, so wird es unweigerlich dahin lauten, daß die beiden Empfindungen gleich sind. — Zu beachten ist dabei, daß der Gleichheitsbegriff, von dem hier die Rede ist, nicht der der Mathematik ist, für den die der Mathematik zugrunde liegenden axiomatischen Zusammenhänge gelten. Damit entfällt auch die Schwierigkeit, die sich einer Gleichsetzung untermerklich verschiedener Empfindungen zunächst entgegenzustellen scheint. Man könnte ja wohl meinen, daß wenn die dem Licht 100 entsprechende Empfindung der durch das Licht 101 hervorgerufenen gleichgesetzt werde, diese wieder der der Lichtstärke 102 zugeordneten usw., wir zu der absurden Konsequenz gelangten, daß auch die Empfindungen gleichzusetzen seien, wenn die sie erzeugenden Reize durch eine beliebige Anzahl solcher Stufen getrennt sind, während tatsächlich doch alsdann die Empfindungen unterscheidbar, also auch im subjektiven Sinne ungleich sind. Dem ist entgegenzuhalten, daß die Voraussetzung, von der hier ausgegangen

wird (wenn a = b und b = c, so ist auch a = c) wohl für den Begriffskreis der Mathematik und den auf diese Begriffe anwendbaren Gleichheitsbegriff zutrifft, für die subjektiven Gleichheiten, um die es sich im Reflexionsurteil handelt, aber nicht herangezogen werden kann.

Wir können jedoch diesen Punkt als minder wichtig hier beiseite lassen. Mag man nämlich über die Berechtigung eines solchen, die untermerklich verschiedenen Empfindungen für gleich erklärenden Reflexionsurteils denken wie man will, so wird man sich doch in jedem Falle gedrängt finden zuzugestehen, daß die Empfindungen in irgendeinem anderen Sinne tatsächlich doch nicht gleich seien. Die ganze Art, wie diese Nötigung empfunden wird, scheint darauf hinzuweisen, daß hier etwas von objektiver Bedeutung behauptet wird, daß es sich dabei um ein Realurteil handeln muß. Auch diese Auffassung aber begegnet nun zunächst jedenfalls einer eigenartigen Schwierigkeit. Denn nach den allgemeinen logischen Grundsätzen, von denen eingangs die Rede war, muß jedes sinnvolle Realurteil in letzter Instanz etwas bedeuten, was Gegenstand unserer Erfahrung ist, oder es muß mindestens hiermit in einem festen Zusammenhang stehen und sich zu einem gesetzmäßig geordneten Ganzen zusammenschließen. Sollte das also nicht der Fall sein, so würde die betreffende Aussage als eine bedeutungslose Illusion, als ein Scheinurteil abzulehnen sein. Wir müssen daher fragen, was jene Ungleichheit untermerklich verschiedener Empfindungen eigentlich an Erfahrbarem oder Erkennbarem besagt. Wie kommt sie zur Erscheinung, worin wird sie bemerklich? — Da sie etwas dem empfindenden Subjekt selbst unmittelbar Erkennbares jedenfalls nicht bedeutet, so liegt es am nächsten, an die Möglichkeit zu denken, daß die beiden zu vergleichenden Empfindungszustände Gegenstand irgendeiner andern direkten Beobachtung würden und so ihre tatsächliche Ungleichheit erkennbar würde. Allein dazu würde es einer Intelligenz und einer Wahrnehmungsweise bedürfen, die von allem uns Bekannten gänzlich verschieden wäre. Wir bewegen uns also mit dieser Annahme durchaus auf dem Boden der Fiktionen und müssen ihr gegenüber vielmehr daran festhalten, daß die uns beschäftigende Ungleichheit etwas direkt Erkennbares jedenfalls nicht bedeutet. Lassen wir diesen Versuch fallen, so können wir eine Auffassung des hier gemeinten Gleichheitsbegriffs heranziehen, die sich der in naturwissenschaftlichen Kreisen jetzt überwiegend verbreiteten Auffassung der zeitlichen und räumlichen Gleichheit in gewissem Maße nähert, einer Auffassung, die bekanntlich Helmholtz zuerst in ganz konsequenter Weise durchgeführt und durch die Benennung der physischen

Gleichheit festgelegt hat. Ihr zufolge hat der Begriff der Gleichheit (zunächst in seiner Anwendung auf räumliche und zeitliche Erstrekkungen) keinen ohne weiteres deutlichen, keinen endgültigen Sinn, er bedarf vielmehr einer bestimmten »Definition«, er bedeutet etwas, was durch bestimmte Verfahrungsweisen, Ausführung von Messungen usw., zur Erscheinung kommen kann. Aehnlich, könnte man nun meinen, sei auch die psychologische Gleichheit, um die es sich hier handelt, als eine Beziehung aufzufassen, der im Gange des psychologischen Geschehens irgendeine bestimmte Bedeutung zukommt. Dieser Auffassung steht jedoch das Bedenken entgegen, daß wir eine solche Mechanik psychologischen Geschehens jedenfalls vorderhand nicht besitzen und kennen. Auch können wir uns kaum damit vertrösten, daß wir eine solche vielleicht in Zukunft zu entwickeln in der Lage sein werden und mindestens anstreben müssen. Denn ob das der Fall ist, kann sehr bezweifelt werden. Eine verbreitete und sicherlich mindestens zulässige Annahme geht vielmehr dahin, daß die strenge und lückenlose Gesetzmäßigkeit, die wir suchen, gar nicht den für sich betrachteten psychologischen Erscheinungen, wohl aber den materiellen Vorgängen zukomme, mit denen wir uns jene verknüpft denken müssen. Wir stellen uns damit auf denjenigen Standpunkt, den ich nach seiner erkenntnistheoretischen Seite wiederholt klarzulegen versucht habe, und der auch hier noch einmal in kurzen Worten skizziert sei. Er kommt zur Geltung in der formalen Natur dessen, was wir als letztes Ziel eines abschließenden Wirklichkeitserkennens anstreben und was wir etwa als ein ganzes Weltbild bezeichnen können[1]). Ein solches wäre zunächst dadurch charakterisiert, daß alles materielle Geschehen und Verhalten sich als ein gesetzmäßig geordnetes Ganze darstellt. Diesem gehören auch die Vorgänge in unsern Sinneswerkzeugen, in den nervösen Bahnen, die diese mit dem Gehirn verbinden, und in diesem letzteren selbst an. Gewisse Vorgänge des Gehirns nun denken wir uns auf irgendeine Weise in feste Verbindung mit den psychischen Erscheinungen gesetzt. Hierdurch erscheinen unsere tatsächlich gegebenen und unmittelbar beobachtbaren psychischen Erscheinungen als Teil eines gesetzmäßig geordneten und insofern begreifbaren Ganzen (was sie, für sich allein betrachtet, nicht sind). Anderseits aber ist auf diese Weise auch das ganze in unserm Weltbilde angenommene materielle Geschehen mit unserem psychischen Geschehen in Verbindung

---

1) Logik, S. 40. Vgl. auch v. Kries, Ueber die zwingende und eindeutige Bestimmtheit des physikalischen Weltbildes. Naturwissenschaften 1920, S. 238.

gesetzt; es wird in ihm erkennbar und es findet in dem, was es an psychischem Geschehen, an tatsächlich Erlebbarem ergibt, seine endgültige Bedeutung. — Um in möglichst prägnanter Weise zum Ausdruck zu bringen, daß alle unsere Annahmen über materielles Geschehen in dem, was sie hinsichtlich des Psychischen bedeuten, ihre eigentliche und endgültige Bedeutung finden, habe ich die Annahmen über den Zusammenhang des Physischen und Psychischen als die Interpretation der materiellen Wirklichkeitsvorstellung bezeichnet. Durch sie wird die letztere zu dem ergänzt, was wir ein ganzes Weltbild nennen können. Auch wenn wir uns nun in bezug auf die allgemeine Form unseres Wirklichkeitserkennens auf diesen Standpunkt stellen, so scheint es (wir kommen hiermit auf den Ausgangspunkt unserer Betrachtung wieder zurück) berechtigt, die durch verschiedene Reize hervorgebrachten Empfindungen auch dann ungleich zu nennen, wenn der Unterschied »unterschwellig« ist, die Empfindungen also uns im unmittelbaren Eindruck gleich erscheinen. Gerade von dieser Grundlage aus gelangen wir aber auch zu der ganz andersartigen und, wie ich glaube, eigentlich befriedigenden Lösung des hier gegebenen Problems, und zwar zu einer, die den hier zu Anfang erwähnten Grenzfällen nahesteht. Zu der abschließenden Lösung, die ein Wirklichkeitsdenken von der oben erwähnten Form fordert, würde es, wie eben gezeigt, gehören, daß wir uns gewissen materiellen und im Begriffskreise des Physischen bezeichneten Vorgängen gewisse psychische Bestimmungen (von denen uns hier nur die Empfindungen interessieren) in bestimmter und allgemein angebbarer Weise zugeordnet denken. Wie wir uns den tieferen Sinn dieser Zuordnung zurechtlegen, ist dabei ohne Belang. Es versteht sich aber, daß die Forderung einer solchen Zuordnung oder Korrespondenz wenigstens in übersehbarer und allgemeiner Weise nur dann erfüllt werden kann, wenn zwischen den in solcher Weise in Beziehung zu setzenden Gegenständen eine formale Uebereinstimmung besteht. Es würde z. B. ausgeschlossen sein, eine n-fach bestimmte Mannigfaltigkeit mit einer n—1 oder n+1-fach bestimmten zur Deckung zu bringen. Obwohl uns nun diejenigen zerebralen Vorgänge, die an letzter Stelle den Empfindungen zugrunde liegen, des genaueren vorderhand nicht bekannt sind, so ist doch daran nicht zu zweifeln, daß sie in stetiger Weise abstufbar sein werden, und daß sie ähnlich wie räumliche oder zeitliche Erstreckungen, unbegrenzt teilbare Gesamtheiten darstellen. Hieraus ergibt sich sogleich, daß wir uns auch die z. B. vom tiefsten zum höchsten Ton führende Reihe der Tonempfindungen, die zwischen dem tiefsten

Schwarz und leuchtendem Weiß liegende Reihe der Helligkeitsempfindungen, wenn sie jenen materiellen Vorgängen in gesetzmäßiger Entsprechung zugeordnet werden soll, als eine unbegrenzt teilbare Gesamtheit vorzustellen haben, die somit eine unendliche Menge durchgängig untereinander verschiedener Elemente enthalten muß. Wenn wir daher die Ungleichheit des untermerklich Verschiedenen behaupten, so ist das allerdings nicht ein Realurteil der gewöhnlichen Art, dessen Zutreffen oder Nichtzutreffen gleichermaßen denkbar erscheint, und dessen Richtigkeit ein empirisch festzustellendes Wirklichkeitsverhalten bedeutet. Sie ist eine Betrachtungsweise, deren Annahme für ein geordnetes und befriedigendes Wirklichkeitsdenken unerläßlich ist, ein formales Erfordernis einer geordneten und erschöpfenden Interpretation. Auch hier dürfen wir also ganz ähnlich wie bei den vorhin erwähnten, die ganz allgemeine Form unseres Wirklichkeitsdenkens betreffenden Sätzen von einem Grenzfall sinnvoller Realurteile sprechen.

Als einen andern Gegenstand, der auf ähnliche Betrachtungen führt, möchte ich hier die psychologische Natur der Zeitvorstellung erwähnen. Es ist namentlich von Stern mit Recht hervorgehoben worden, daß die in dieser Hinsicht geläufigen Annahmen im Hinblick auf die wirklich beobachtbaren psychologischen Tatsachen auf eine gewisse Paradoxie führen. Sicherlich müssen wir vor allem die tatsächliche Aufeinanderfolge zweier Bewußtseinsbestimmungen von der Wahrnehmung oder Vorstellung einer solchen zeitlichen Folge trennen. Die Tatsache, daß wir jetzt Grün und alsbald darauf Gelb empfinden, bedeutet offenbar noch nicht, daß wir den Uebergang von dem einen zum andern als eine zeitliche Folge auffassen und wahrnehmen. Dazu gehört vielmehr noch, daß diese beiden Empfindungen, und zwar gerade in der Form einer zeitlichen Folge in etwas Einheitliches zusammengefaßt werden. So könnten wir uns denn auch ganz wohl niedere Bewußtseinsformen denken, in denen zwar tatsächlich eine Reihe von Bewußtseinsbestimmungen in zeitlicher Folge wechseln, bei denen aber eine der unsrigen vergleichbare Zeitvorstellung und somit eine der unsrigen ähnliche Zusammenfassung des Sukzessiven, die an die Zeitvorstellung geknüpft ist, noch mangelte. Die Zeitvorstellung, die wir besitzen, muß also etwas Einheitliches sein und somit, wie es scheint, etwas, was in einem einzelnen Zeitpunkt mindestens möglich ist, nicht aber notwendig zeitliche Erstreckung haben muß. Auf der andern Seite

erweist sich nun aber jeder Versuch, uns eine Zeitvorstellung dieser Art greifbar und deutlich zum Bewußtsein zu bringen, als vergeblich. Machen wir einen solchen Versuch, so gelangen wir immer nur dazu, die einzelnen Bewußtseinsinhalte, die wir zwar in zeitlich geordneter Form aber als etwas Einheitliches, also m o m e n t a n, vorzustellen wünschen, in einem zeitlichen Verlauf n a c h e i n a n d e r vorzustellen, an uns v o r ü b e r g l e i t e n z u l a s s e n. So entschlüpft uns die durch die vorherige Betrachtung geforderte, selbst nicht zeitlich erstreckte sondern dem einzelnen Zeitpunkt zuzuschreibende Vorstellung der Zeit als etwas, was wir nicht aufweisen können, als eine psychologische Unmöglichkeit. Daraufhin hat denn auch S t e r n geradezu von einem Dogma gesprochen, von dem wir uns losmachen müssen, um die psychologischen Verhältnisse richtig aufzufassen [1]). — Wie mir scheint, kann man sich nun aber mit dieser Ablehnung einer überlieferten Betrachtungsweise doch auch nicht ohne weiteres zufrieden geben. Denn sobald wir uns die spezifische und eigenartige Natur der Zeitvorstellung klarmachen, gelangen wir unweigerlich zu der Forderung sie als etwas in dem einzelnen Zeitpunkt Mögliches, als einen Zustand, nicht als einen Vorgang aufzufassen. — Wie ich glaube, liegt die Lösung des Problems in ähnlichen Erwägungen, wie wir sie vorhin zu verfolgen hatten. Auch unsere Auffassung des psychologischen Geschehens ist an die ganze formale Natur unseres Wirklichkeitsdenkens gebunden. Diese aber ist eine zeitliche, d. h. sie ist von der Art, daß wir uns das gesamte Wirklichkeitsverhalten aus den für die aufeinander folgenden Zeitpunkte geltenden Verhaltungsweisen zusammengefügt denken. Diese Form erfordert, daß wir uns für die einzelnen (ausdehnungslosen) Zeitpunkte Bewußtseinsbestimmungen gegeben denken müssen, als deren Aneinanderschließung sich die Gesamtheit des psychologischen Geschehens darstellt. Damit ist denn ohne weiteres gegeben, daß auch die Vorstellung der Zeit überhaupt oder auch eines bestimmten zeitlich erstreckten Geschehens als eine dem einzelnen Zeitpunkt eigne Bewußtseinsbestimmung, mindestens eine auch für diesen mögliche in Anspruch genommen werden muß, auch wenn wir uns das nicht mit der Deutlichkeit, die man wünschen könnte, zum Bewußtsein zu bringen vermögen. Auch hier nötigt also d i e a l l g e m e i n e F o r m u n s e r e s W i r k l i c h k e i t s - d e n k e n s zu einer gewissen Auffassung, die sich nicht in der gewöhnlichen Weise bestätigen läßt, und der wir daher eine eigenartig bedingte Berechtigung zuschreiben müssen.

1) Zeitschrift für Psychologie 13, S. 326 und 330, 1897.

Einer ähnlichen Schwierigkeit, wie sie sich hier für die allgemeine Zeitvorstellung ergibt, begegnen wir bei vielen zusammengesetzten Bewußtseinsinhalten, so vor allem beim Urteil. Psychologisch betrachtet ist das Urteil stets ein Vorgang, der sich in zeitlicher Form abspielt, jedenfalls nur in dieser Form von der Selbstbeobachtung ganz sicher erfaßt werden kann. Die einzelnen Teile, die wir am Urteil zu unterscheiden pflegen, etwa Subjekts- und Prädikatsbegriff, werden tatsächlich nacheinander gedacht. Gleichwohl aber ist das, was wir ein Urteil nennen, von dem bloßen Nacheinanderdenken dieser beiden Begriffe sicherlich verschieden. Das folgt schon daraus, daß ein solches Nacheinanderdenken sehr wohl stattfinden kann, ohne daß die beiden Begriffe urteilend vereinigt werden. So werden wir dazu gedrängt, das eigentliche Wesen des Urteils als ein psychologisches Verhalten aufzufassen, das einheitlich und somit auch dem einzelnen Zeitpunkt eigen, also im strengen Sinne momentan ist. Aber der Versuch, einen solchen Sachverhalt deutlich zum Bewußtsein zu bringen, scheitert in ähnlicher Weise wie der analoge hinsichtlich der Zeitvorstellung: wir bringen es immer nur dazu, das Urteil zeitlich an uns vorbeigleiten zu lassen, seine einzelnen Teile nacheinander zu denken. Daß aber im Urteil doch etwas stecken muß, was von dieser Sukzession verschieden ist, etwas, worin die Teile in besonderer Weise verknüpft sind, und was dem einzelnen Zeitpunkt eigen sein muß, das werden wir nach Maßgabe der ganzen Form, in der wir die Wirklichkeit überhaupt und insbesondere unser psychologisches Geschehen auffassen, doch behaupten dürfen, auch wenn wir es nicht in der gewöhnlichen Weise einfacher Selbstbeobachtung bestätigen können.

II.

Auf logische Verhältnisse, die von den eben besprochenen verschieden, aber nicht minder durch ihre Eigenart von Interesse sind, stoßen wir, wenn wir andere Fälle verfolgen, in denen wir gleichfalls von zusammengesetzten Bewußtseinsinhalten zu sprechen gewohnt sind. Es handelt sich hier um die in der Sinnesphysiologie vielerörterte Erscheinung der »zusammengesetzten Empfindungen« oder »Empfindungskomplexe«. Einer gewissen Schwierigkeit begegnen wir hier sogleich deswegen, weil dieses Gebiet sehr verschiedene Fälle umfaßt, die sich zwar unschwer in eine von einem zu einem entgegengesetzten Aeußerstfalle führende Reihe ordnen lassen, sich aber in einem fließenden, keine scharfe Trennung gestattenden Uebergange aneinander

schließen. Fassen wir als einen möglichst durchsichtigen Fall zunächst etwa den ins Auge, daß wir gleichzeitig an zwei verschiedenen Stellen des Gesichtsfeldes etwas wahrnehmen, etwa oben einen roten und unten einen grünen Gegenstand sehen, oder daß gleichzeitig zwei verschiedene, hinreichend weit voneinander entfernte Stellen der Haut berührt werden. In beiden Fällen können wir an dem jeweils gegebenen Bewußtseinsinhalt die zwei Teile unterscheiden. Wir können insbesondere abwechselnd dem einen und dem andern Teil unsere Aufmerksamkeit zuwenden. — Aehnliches läßt sich auch noch bemerken, wenn wir zwei Töne gleichzeitig erklingen lassen, deren Schwingungszahlen n i c h t in dem Verhältnis zueinander stehn, daß die eine ein ganzes Vielfaches der andern ist. Wird z. B. die große Terz *ċ e* intoniert, so hört wenigstens der Geübtere ohne weiteres den Zusammenklang von zwei Tönen; er kann sich leicht die einzelnen Töne zum Bewußtsein bringen, sie »heraushören«. Aber schon der Ungeübte oder musikalisch wenig Veranlagte stößt hier nicht selten auf Schwierigkeiten. Er erkennt den Zweiklang nicht ohne weiteres als etwas Zusammengesetztes. Wir müssen diesen wiederholt erklingen lassen, zwischendurch am besten auch die einzelnen Töne, jeden für sich, zu Gehör bringen und auf diese Weise eine mehrfach variierte, namentlich durch wechselnde Einstellung der Aufmerksamkeit veränderte Beobachtung herbeiführen. Erst durch eine derartige Einübung entsteht allmählich diejenige Art des Hörens, die bei dem allgemein Ausgebildeten oder besser Veranlagten von vornherein vorhanden ist. — Wir gehen noch einen Schritt weiter und denken an das gleichzeitige Erklingen e i n e s Tones und eines oder mehrerer anderer von der doppelten, drei-, vierfachen Schwingungszahl usw. Wie bekannt, entsteht unter diesen Bedingungen der Eindruck eines einheitlichen K l a n g e s , dem wir zunächst eine bestimmte von der Anzahl und Stärke jener »Obertöne« abhängige, als K l a n g f a r b e bezeichnete Beschaffenheit zuschreiben. Auch hier gelingt es wohl, die einzelnen Obertöne herauszuhören, also den Eindruck einer zusammengesetzten Empfindung zu gewinnen. Aber selbst derjenige, der für solche Beobachtungen mehr oder weniger geübt ist, bedarf in der Regel in jedem Einzelfalle wieder eines besonderen Verfahrens um es dahin zu bringen. Wir müssen, um einen Teilton erkennbar zu machen, diesen durch besondere Vorrichtungen, Benutzung eines Resonators u. dgl., verstärken, besser noch, indem wir den Resonator in wiederholtem Wechsel in den äußern Gehörgang einsetzen und wieder herausnehmen, abwechselnd verstärken und abschwächen. Meist gelingt es erst auf diese Weise, die Teiltöne hörbar zu

machen. In manchen Fällen aber, wie z. B. bei den durch die menschliche Stimme hervorgebrachten Vokalen ist dieser Erfolg überhaupt kaum zu erreichen.

Ich erwähne sogleich noch einige den andern Sinnesgebieten angehörige Fälle, in denen man gleichfalls von zusammengesetzten Empfindungen zu sprechen pflegt. Im Gebiet der Hautsinne unterscheiden wir in erster Linie die Berührungs-, Temperatur- und Schmerzempfindungen. Ihnen werden die sog. »kinästhetischen Empfindungen« gegenübergestellt, worunter wir die Eindrücke von den Bewegungen unserer Körperteile verstehn. Es ist zweifelhaft, wieweit auch diese den Sinneswerkzeugen der Haut, wie weit sie etwa daneben tiefergelegenen Sinneswerkzeugen (der sog. »tiefen Sensibilität«) zuzurechnen sind. Etwas genauer möchte ich auf die aus der täglichen Erfahrung besonders wohl bekannten Begriffe eingehen, durch die wir eine Anzahl besonderer, den betasteten Körpern zugeschriebener Eigenschaften bezeichnen. Es gehören dahin die Eindrücke des Harten und Weichen, des Nassen, Fettigen, Klebrigen u. dgl. Die physiologische Untersuchung der Sinneswerkzeuge belehrt uns unzweideutig darüber, daß z. B. der Eindruck, einen nassen Körper zu berühren, in einer ziemlich verwickelten Weise zustande kommen dürfte. Meist werden dabei die Kälteorgane beteiligt sein; daneben aber kommt es jedenfalls auf den Eindruck eines leichten, widerstandslosen Gleitens an usw. Aber es gelingt kaum, bei der Berührung eines nassen Gegenstandes sich solche einzelne Bestandteile der Empfindung zum Bewußtsein zu bringen. Wir fühlen eben einfach Nässe.

Die eben besprochenen Fälle sind noch in einer weiteren Hinsicht beachtenswert. Der einheitliche Eindruck beruht auf einem Zusammenwirken mehrerer Funktionen, die wir alle den Hautsinnen zurechnen. Zwischen den einzelnen Arten der Hautsinne (Berührungs-, Wärme-, Kälteempfindungen usw.) besteht nun aber doch eine gewisse Unabhängigkeit, so daß man mit gutem Grunde auch daran gedacht hat, hier eine Anzahl ganz verschiedener Sinne anzunehmen. Legt man diese Betrachtung zugrunde, so würden die erwähnten Beispiele zeigen, daß auch Empfindungen, die verschiedenen Sinnen angehören, zu einem einheitlichen Eindruck vereinigt werden können. Läßt sich darüber, bei der mehr oder weniger schwankenden Beurteilung der Hautsinne, vielleicht noch streiten, so gibt es andere Fälle, in denen dies in ganz unzweideutiger Weise gegeben ist. Wir begegnen besonders häufig der Tatsache, daß Gegenstände, die als Nahrungsmittel aufgenommen werden, auf verschiedene Sinneswerkzeuge wirken, daß nämlich nach Maßgabe

der örtlichen Benachbarung mit der Einwirkung auf den Geschmacksinn auch eine solche auf den Geruch- und Tastsinn in fester zeitlicher Vereinigung stattfindet. Wenn wir einen Schluck Milch in den Mund nehmen, so haben wir im allgemeinen zunächst den einheitlichen Eindruck, Milch zu schmecken. Der bekannte Versuch durch Verschluß der Nase (Zusammendrücken der Nasenflügel) die Geruchsempfindungen auszuschalten, belehrt uns darüber, daß an diesen Eindrücken die Geruchsempfindungen einen maßgebenden Anteil haben. Ohne ein derartiges Hilfsmittel des Verfahrens gelingt es aber nicht, aus jenem einheitlichen Eindruck den Geruchsanteil herauszuerkennen. In einer ähnlich einheitlichen Weise erkennen wir z. B., daß wir ein Stückchen Apfel oder Nuß, Zwiebel, Schokolade u. dgl. im Munde haben. Das nämliche finden wir auch, wenn wir Gegenstände nicht in den Mund bringen, sondern an ihnen riechen, also wenn wir gasförmige Körper auf die Oberfläche der Nasenschleimhaut einwirken lassen. Die Gerüche zahlreicher Körper machen einen einheitlichen Eindruck, wiewohl eine genauere Beobachtung erkennen läßt, daß an dem, was wir den Geruch eines solchen Körpers nennen, auch Tast- und Geschmacksempfindungen beteiligt sind. Auch hier begegnen wir einer weitgehenden Abstufung. Das Herauserkennen einzelner Teilempfindungen gelingt in manchen Fällen leicht, in anderen viel schwerer und vielfach nur unter Heranziehung besonderer Hilfsmaßregeln. — Als ein letzter besonders eigenartiger Fall sei schließlich der erwähnt, daß mehr oder weniger einheitliche Eindrücke durch eine in bestimmter Weise zeitlich geordnete Betätigung eines Sinneswerkzeuges hervorgebracht werden. Bei mehreren Sinnen (Gesicht, Gehör, Tastsinn) begegnen wir der Erscheinung, daß bei Reizen, die in schneller Folge periodisch wechseln, Eindrücke hervorgerufen werden, die, wie schon ihre Benennung verrät, etwas Einheitliches und Charakteristisches besitzen. So sprechen wir bei der Einwirkung schnellfolgender Lichtreize von einem Flimmern oder Flackern, bei schnell wiederholten Berührungen der Haut von einem Schwirren oder Vibrieren, bei rhythmisch wechselnder Gehörserregung, wie es z. B. durch die Schwebungen zweier annähernd gleichgestimmter Töne bewirkt wird, auch von einem Schwirren, einer Rauhigkeit. Auch hier läßt sich nun im einzelnen eine gewisse Mannigfaltigkeit der Erscheinungen insofern bemerken, als wir in manchen Fällen direkt den Eindruck eines zeitlich wechselnden Empfindens haben, somit auch die zeitlich gesonderten Teile der Empfindung erkennen und unterscheiden. So haben wir beim optischen Flimmern

wohl stets und unmittelbar den Eindruck, daß es in einem zeitlichen Wechsel besteht. Lassen wir dagegen den tastenden Finger über eine rauhe Fläche gleiten, so haben wir unmittelbar nur den Eindruck einer bestimmten Oberflächenbeschaffenheit, die wir eben als rauh bezeichnen. Daß dabei ein beständiges Wechseln der Berührungsempfindung zugrunde liegt, können wir nicht ohne weiteres bestätigen.

Die im obigen aneinandergereihten Fälle sind alle in der Hinsicht gleichartig, daß die interessierenden Bewußtseinsinhalte durch ein Zusammenwirken mehrerer deutlich gesonderter äußerer Vorgänge hervorgerufen werden. Diesen also, den »Reizen«, dürfen wir einwandfrei eine zusammengesetzte Natur zuschreiben. Das gleiche wird wohl auch noch für die sich unmittelbar anschließenden physiologischen Vorgänge zutreffen, die in den am meisten peripherwärts gelegenen Teilen des Sinneswerkzeugs, den Empfängern sich abspielen. Die uns unmittelbar zum Bewußtsein kommenden Erfolge dagegen zeigen jene vorhin schon erwähnte stetige Abstufung. In gewissen Fällen machen sie uns einen völlig einheitlichen Eindruck; ein Herauserkennen von Teilen ist nur mit großen Schwierigkeiten und unter besondern Bedingungen (längere Einübung u. dgl.) möglich. Ihnen schließen sich andere an, in denen diese Zerlegung leichter gelingt. So nähern wir uns in stetigem Uebergang jenen, in denen die zusammengesetzte Natur des Eindrucks für jede aufmerksame Beobachtung direkt erkennbar gegeben ist.

Die z. Z. wohl überwiegend angenommene Auffassung geht dahin, daß in allen diesen Fällen die Empfindung, auch wenn sie uns einen einheitlichen Eindruck macht, doch in Wirklichkeit eine zusammengesetzte sei. Aber wir können eben (so wird angenommen) die zusammengesetzte Natur einer Empfindung nicht ohne weiteres erkennen. Vielmehr müssen hierzu mancherlei besondere Bedingungen erfüllt sein, die von Fall zu Fall verschieden sein können, die überdies mit Einübung, Einstellung der Aufmerksamkeit u. dgl. zusammenhängen, und daher in mannigfaltiger Weise wechseln, jetzt gegeben sein und jetzt wieder fehlen können. Diese Auffassung kann man nun aber wohl auch in Zweifel ziehen. Was berechtigt uns denn, so kann man jedenfalls fragen, eine Empfindung, an der wir keine Teile unterscheiden, die uns vielmehr einen durchaus einheitlichen Eindruck macht, zusammengesetzt zu nennen? Man kann dieser Auffassung jedenfalls auch die andere gegenüberstellen, daß, solange z. B. im Klange keine Teiltöne herausgehört werden, die Empfindung eben auch, gemäß dem unmittelbaren Ergebnis der Selbstbeobachtung, eine einheitliche, nicht aber eine zusammengesetzte sei.

Danach wären denn auch jene Vorgänge der Einübung usw., durch die wir es zum Erkennen der Teilempfindungen bringen, ganz anders aufzufassen. Nicht darum würde es sich handeln, daß wir die Teile, aus denen sich die Empfindung von Haus aus zusammensetzt, zu erkennen lernen, sondern darum, daß die zunächst einheitliche Empfindung in eine zusammengesetzte umgewandelt wird, richtiger noch ausgedrückt darum, daß das empfindende Subjekt eine Umwandlung erfährt, vermöge deren die nämlichen physiologischen Einwirkungen, die zuerst eine einfache Empfindung auslösten, nunmehr eine zusammengesetzte auftreten lassen. — Um zu einer Entscheidung zwischen diesen entgegengesetzten Betrachtungsweisen zu gelangen, müssen wir vor allem prüfen, ob wir mit jenen, die übliche Auffassung charakterisierenden Behauptungen einen greifbaren und einwandfreien Sinn verbinden können. Was besagt es also, so wird zu fragen sein, wenn wir behaupten, daß in den uns beschäftigenden Fällen die Empfindung, wiewohl sie einfach erscheint, doch eine zusammengesetzte sei? Wir stehen damit vor einer Frage, die der zuerst behandelten, in welchem Sinne wir zwei gleich erscheinende Empfindungen als tatsächlich ungleich zu bezeichnen berechtigt sind, ganz ähnlich ist. Auch hier können wir davon ausgehen, daß ein Reflexionsurteil jedenfalls nicht vorliegt. Denn als solche sollten ja Sätze bezeichnet werden, die eine innere Beziehung von Bewußtseinsinhalten ausdrücken. Dahin würde es zu rechnen sein, wenn wir einem Bewußtseinsinhalt eine an ihm unmittelbar erkennbare Beschaffenheit zuschreiben. Wenn wir also eine Empfindung haben, an der wir, wie bei dem Zweiklang einer großen Terz, die beiden Teile unmittelbar erkennen, so werden wir hier die Aussage der zusammengesetzten Natur in der Tat ein Reflexionsurteil nennen dürfen. Wenn dagegen, wie bei einem Vokalklang von einem Herauserkennen einzelner Bestandteile keine Rede ist, wir vielmehr den Eindruck von etwas durchaus Einheitlichem haben, so werden wir entsprechend diese Aussage der Einheitlichkeit ein Reflexionsurteil nennen dürfen. Aber die entgegengesetzte, daß die Empfindung wiewohl scheinbar einheitlich, doch eigentlich zusammengesetzt sei, kann offenbar in diesem Sinne nicht gedeutet werden. Auch legt ja schon diese, den Widerspruch zu dem unmittelbaren Eindruck betonende Formulierung den Gedanken eines Realurteils nahe. Gehen wir davon aus, daß das Realurteil, wenn es nicht etwas unmittelbar Erkennbares bedeutet, jedenfalls etwas besagen muß, was nach Maßgabe der gesetzmäßigen Ordnung des Geschehens in irgendwelcher Gestaltung der Erfolge zu beobachtbarer Er-

scheinung kommt, so bietet sich die Deutung, daß die zusammengesetzte Natur der (scheinbar einfachen) Empfindung lediglich einen Sachverhalt besage, demzufolge unter geeigneten Bedingungen ein Herauserkennen von Teilen möglich ist. Diese »potentia« gegebene Zerlegbarkeit als eine Beschaffenheit der zunächst einheitlichen Empfindung zu bezeichnen, würde aber doch nur dann angängig sein, wenn wir jene Umwandlung als eine Folge psychisch bestimmter und in psychischer Terminologie zu bezeichnender Vorgänge aufzufassen genötigt wären. Entsprechend dem, was schon oben über unsere Auffassung psychischen Geschehens ausgeführt wurde, ist dies aber keineswegs der Fall. Die Einübung oder Ausbildung, durch die wir dazu gelangen, aus einem Klange die Teiltöne herauszuhören, müssen wir sicherlich als ein physiologisches Geschehen, als die Entwicklung physiologischer Veränderungen auffassen. Demgemäß werden wir denn auch denjenigen Sachverhalt, von dem es abhängt, ob eine solche Möglichkeit überhaupt gegeben ist oder nicht, als ein bestimmtes physiologisches Verhalten auffassen müssen. So gelangen wir denn zu dem Ergebnis, daß unter der zusammengesetzten Natur der (scheinbar einfachen) Empfindung gar nichts anderes zu verstehen sei, als eine zusammengesetzte Natur der die Empfindung bestimmenden p h y s i o l o g i s c h e n V o r g ä n g e, durch welche die Möglichkeit einer psychischen Zerlegung gegeben ist. Daß nun in diesem Sinne in den uns beschäftigenden Fällen von zusammengesetzten Empfindungen gesprochen werden kann, ist freilich selbstverständlich. Allein wir dürfen nicht übersehen, daß wir damit zu einer Bezeichnungsweise gelangt sind, die im Hinblick auf unsere ganze Fragestellung kaum angängig, jedenfalls wenig glücklich ist und den eigentlich interessierenden Punkt nur verschleiert. Denn darüber, daß für eine Zerlegung der betr. Empfindungen die Möglichkeit gegeben ist, und daß der Grund hierfür in einer zusammengesetzten Natur der betr. physiologischen Vorgänge zu suchen ist, besteht von vornherein kein Zweifel. Die Frage aber richtet sich gerade darauf, ob auch der Empfindung selbst in irgend einem Sinne eine zusammengesetzte Natur zugeschrieben werden darf. Können wir also als gesicherten Sinn unserer Sätze nur die Aussage jenes physiologischen Sachverhaltes aufweisen, so ist damit diese eigentlich entscheidende Frage zu verneinen. Dann ist es aber natürlich geboten, dies unzweideutig zum Ausdruck zu bringen, und wir werden richtiger die zusammengesetzte Natur der Empfindungen verneinen, als sie in einer von dem Wortsinn ganz abweichenden Meinung zu behaupten.

In der hier zunächst in Erwägung gezogenen Weise können also die in Rede stehenden Behauptungen nicht als sinnvolle Realurteile legitimiert werden. Aber auch diejenige Betrachtung, auf die wir vorhin bei der Frage nach der tatsächlichen Ungleichheit gleich erscheinender (ununterscheidbarer) Empfindungen geführt wurden, läßt sich hier nicht heranziehen. Auf den ersten Blick freilich könnte man vielleicht daran denken, ein formales Erfordernis darin zu erblicken, daß wir eine einfache Empfindung nur mit dem einfachen materiellen Vorgange verknüpft denken dürfen, zusammengesetzten physiologischen Vorgängen aber auch eine zusammengesetzte Empfindung zuordnen müssen. Indessen ist es zunächst schon vollkommen fraglich, ob in den uns hier beschäftigenden Fällen diejenigen Vorgänge, die wir uns als mit den Empfindungen unmittelbar verknüpft denken müssen, wirklich zusammengesetzter Natur sind. Aber selbst wenn das in einwandfreier Weise behauptet werden könnte, so wäre das hier doch ohne Belang. Denn der Annahme, daß zusammengesetzte psychologische Vorgänge die Korrelate einheitlicher Empfindungen sein können, steht irgendein formales Hindernis nicht entgegen.

Es bleibt uns nunmehr übrig, derjenigen Betrachtung nachzugehen, die sich einer unbefangenen, auf eindringende logische Erwägungen gar nicht Rücksicht nehmenden Denkweise wohl als die nächstliegende darbieten dürfte, und wir werden damit vielleicht auch die Anschauung der meisten Sinnesphysiologen treffen. Sie dürfte dahin gehen, daß z. B. beim Hören eines Klanges, auch wenn er einheitlich erscheint, tatsächlich eben doch die einzelnen Teiltöne gehört werden, und daß mit dieser Behauptung ein psychologischer Tatbestand in einer Weise gekennzeichnet sei, die eine weitere Erläuterung gar nicht fordere, sondern als etwas ohne weiteres und endgültig Verständliches in Anspruch genommen werden müsse. Im gleichen Sinne könne behauptet werden, daß, wenn wir Nässe fühlen, tatsächlich eine Kälteempfindung dabei gegeben sei. Bei dieser Auffassung wird also den uns beschäftigenden Urteilen zunächst ein e n d g ü l t i g e r S i n n zugeschrieben, damit also die Frage nach ihrer Bedeutung in bestimmtem Sinne beantwortet. Aber auch in bezug auf die Frage nach der Geltung und Berechtigung dieser Behauptungen ergibt sich hier eine bemerkenswerte Folgerung. Da jene hier behaupteten Teilempfindungen ja nicht direkt erkennbar sind, so kann auch die Behauptung ihrer Existenz nicht in der gewöhnlichen Weise auf unmittelbare Selbstbeobachtung gestützt werden. Das Bestehen jener Empfindungen wird vielmehr teils auf das gestützt, was wir über die in diesen Fällen auf

unsere Sinneswerkzeuge einwirkenden Reize und über die in den Sinneswerkzeugen eingeleiteten Vorgänge wissen, teils auf das, was wir hinhinsichtlich des psychophysischen Zusammenhanges uns anzunehmen für berechtigt halten. Bei dieser Betrachtung rücken die hier besprochenen Fälle in Zusammenhang mit mancherlei andern, und wir betreten daher hier ein sehr viel weiteres Gebiet eigenartiger logischer Verhältnisse. Wir tun gut, diese zunächst in allgemeiner Weise zu besprechen und dann erst auf die hier betrachteten Empfindungskomplexe zurückzukommen.

III.

Wir wenden uns hiermit der andern Kategorie von Fällen zu, die hier erörtert werden sollen. Sie sind im Gegensatz zu den zuerst erwähnten nicht sowohl als Grenzfälle sondern besser als Ausnahmsfälle zu bezeichnen. Auch an sie knüpft sich ein besonderes Interesse, weil wir durch die Betrachtung dieser in vielen Fällen völlig durchsichtigen und einwandfreien logischen Verhältnisse in die Lage kommen, uns mit gewissen vielumstrittenen Fragen in befriedigender Weise abzufinden.

Um diese Verhältnisse darzulegen sei zunächst an den allgemein logischen Aufbau unseres Realwissens nochmals erinnert, namentlich daran, daß wir als die letzte endgültig deutliche und endgültig sichere Grundlage unseres gesamten Realwissens unsere eigenen Erlebnisse betrachten. Demgemäß schrieben wir denn allen Aussagen über objektives Wirklichkeitsverhalten nur insofern einen verifizierbaren Sinn zu, als sie mit diesen unsern eignen Erlebnissen irgendwie durch einen geordneten Zusammenhang verknüpft sind. Eine Ausnahmsstellung kommt nun hier zunächst denjenigen Realurteilen zu, die ich als heteropsychische bezeichnet habe [1]. Der Annahme, daß in andern Lebewesen, seien es nun Menschen oder Tiere, bestimmte, uns aus unserer eigenen Erfahrung bekannte Bewußtseinserscheinungen stattfinden, einer solchen Annahme kommt ohne Zweifel, ganz abgesehen von ihrer Einordnung in unsere Erfahrung, ein unmittelbar verständlicher, ein endgültiger Sinn zu. Erwägen wir ferner die logischen Grundlagen dieser heteropsychischen Urteile, so ist ersichtlich, daß die Behauptungen dieser Art sich stets auf unsere Erfahrungen über materielle Vorgänge stützen und durch diese bedingt sind. Wir beobachten Gebilde, die demjenigen, was uns durch seine mannigfaltigen Beziehungen zu unserm Seelenleben als unser eigner Körper bekannt ist, mehr oder weniger ähnlich sind; wir beobachten

1) Logik, S. 411.

an diesen auch im einzelnen Vorgänge von der gleichen Art wie sie uns an unserm eignen Körper als Begleiterscheinungen (sei es Ursachen oder auch Folgen) bestimmter seelischer Verhältnisse bekannt sind. Indem wir nun bei jenen andern Lebewesen entsprechende psychische Vorgänge oder Zustände annehmen, machen wir einen Analogieschluß, dessen Berechtigung als eine endgültige anerkannt werden kann, jedenfalls sich einer fruchtbaren Erörterung entzieht. Schon die Gesamtheit der heteropsychischen Urteile stellt also in dem System unserer Realurteile nach Maßgabe ihrer logischen Grundlagen etwas Eigenartiges, einen Ausnahmsfall dar (vgl. Logik, S. 411). Da über diese logischen Verhältnisse Zweifel oder Meinungsverschiedenheiten kaum bestehen, so haben wir nicht nötig, uns hier weiter mit ihnen zu beschäftigen. Selbstverständlich ist es nun aber genau denselben Grundsätzen gemäß unter Umständen auch zulässig, irgendwie aus bekannten Tatsachen materiellen Geschehens auf Vorgänge unserer eignen Psyche zu schließen, »idiopsychische Urteile« zu bilden. Es fehlt nicht an Fällen, in denen das unbedenklich erscheint und auch nichts besonders Auffälliges an sich hat. Befindet sich in dem Zimmer, in dem wir arbeiten, eine schlagende Uhr, so kann es wohl kommen, daß wir, in unsere Arbeit vertieft, das Schlagen der Uhr überhören. Bemerken wir kürzere oder längere Zeit hinterher, daß der Zeitpunkt einer vollen Stunde vorübergegangen ist, so können wir objektiv zunächst leicht feststellen, daß die Uhr geschlagen hat. Unbedenklich aber werden wir auch behaupten, daß wir den Schlag gehört haben, daß er jedoch, unbeachtet, sich unserm Gedächtnis nicht eingeprägt habe, und daß wir daher in der gewöhnlichen Form der Erinnerung nichts davon wissen. Das Eigenartige der Fälle, von denen hier zu sprechen ist, liegt daher nicht darin, daß psychische Vorgänge in dieser indirekten Weise erschlossen werden, sondern darin, daß eine solche Erschließung notwendig ist, und daß die wichtigste und in erster Linie maßgebende Form, die Ereignisse unseres Seelenlebens zu erkennen, die direkte Selbstbeobachtung, in einer Weise versagt, die in der Tat etwas Exzeptionelles bedeutet und uns ungewohnt und auffällig ist. Ist nun, wie in dem eben betrachteten Beispiel dies Versagen der Selbstbeobachtung einfach durch den Mangel an Aufmerksamkeit, das Ausbleiben einer gedächtnismäßigen Festhaltung bedingt, so liegen die Verhältnisse ganz einfach und fordern keine besondere Erläuterung.

Zu einem ähnlichen Versagen der Selbstbeobachtung kann es jedoch auch in ganz anderer Weise kommen. Um dies zu übersehen, tun wir gut uns klarzumachen, daß die Möglichkeit, unser psychisches Geschehen

zu beobachten und zu beschreiben, also idiopsychische Urteile zu bilden, doch nicht so selbstverständlich ist, wie sie uns auf den ersten Blick dünken mag. Sie ist an bestimmte Voraussetzungen geknüpft, die, im allgemeinen zwar gegeben, doch unter Umständen auch fehlen können oder wenigstens nicht in vollem Maße verwirklicht zu sein brauchen. Die Voraussetzung, auf die es offenbar ankommt, besteht darin, daß wir, mindestens, wenn wir unsere Aufmerksamkeit darauf richten, unsere Erlebnisse in der Erinnerung festzuhalten vermögen. Dazu gehört vor allem auch, daß wir im Anschluß an das Erleben selbst, namentlich wiederholtes Erleben, auch die geeigneten Begriffe bilden, in denen wir im Erinnerungsurteile das früher Erlebte bezeichnen, und denen wir neues, dem früheren ähnliches Erleben einreihen. Die Erfahrungen der Sinnesphysiologie lehren nun, daß diese Voraussetzung, wenn sie auch in der Hauptsache zweifellos zutrifft (wäre das nicht der Fall, so wäre eine Erfahrung überhaupt nicht möglich) doch keineswegs in vollem Umfange und ohne Ausnahme verwirklicht ist. Ich möchte hier sogleich einen Fall an die Spitze stellen, bei dem diese Abweichung vom Gewohnten in besonders ausgeprägter Weise gegeben ist, und der die Beurteilung für die weiter anzureihenden, nicht ganz so durchsichtigen, erleichtert. Unsere Gesichtswahrnehmungen vermitteln uns den Eindruck davon, wie eine Anzahl gesehener Gegenstände untereinander und gegenüber unserm Körper räumlich angeordnet sind. In gewissem Umfange vermögen wir das auch in der gewöhnlichen Weise zu erfassen und zu behalten. Wir wissen, daß wir einen Gegenstand gerade vor uns oder in einer gewissen Abweichung von der sagittalen Richtung nach rechts oder links, oben oder unten gesehen haben. Zu dem, was wir auffassen und behalten, gehört namentlich auch die absolute Größe ganzer Gegenstände. Bekanntlich verstehen wir hierunter (in einem gewissen Gegensatz zum Wortlaut) ein Merkmal der gesehenen Gegenstände, das im Grunde auch ein Verhältnis bedeutet, nämlich das Verhältnis seiner räumlichen Erstreckungen zu gewissen andern, die wir als bekannt und feststehend ansehen. Ob die letzteren durch die bei den Kulturvölkern eingeführten Maßeinheiten, oder durch die Ausdehnung bestimmter Körperteile oder in noch anderer Weise gegeben sind, ist dabei ohne Belang. Wir sprechen also von einer Wahrnehmung der absoluten Größe, wenn wir erkennen, daß ein gesehener Gegenstand 5 oder 10 cm breit ist, ebenso wenn wir ihn hand- oder fingerbreit nennen, wenn wir z. B. die Wellen des bewegten Meeres haus- oder turmhoch nennen, ja auch wohl dann, wenn wir die Ausdehnung des gesehenen Gegenstandes durch die Haltung

unserer Hände wiedergeben usw. — In allen diesen Fällen von absoluter Größe zu sprechen hat sich eingebürgert, um den Gegensatz zu dem hervorzuheben, was als die scheinbare Größe oder als der Sehwinkel bezeichnet wird. Hierunter ist der Winkel verstanden, den die von unserem Auge nach entgegengesetzten Stellen des Umrisses eines Körpers gezogenen Linien einschließen. Ihm entspricht nach den bekannten Abbildungsgesetzen die Größe desjenigen Bildes, das durch die brechenden Körper des Auges auf der Netzhaut entworfen wird. Während nun die absolute Größe den meisten Gegenständen als ein annähernd unveränderliches Merkmal zukommt, ist die scheinbare Größe in weitesten Grenzen veränderlich: sie richtet sich vor allem nach der Entfernung, in der sich der betr. Gegenstand jeweils von uns befindet, und zwar nimmt sie im umgekehrten Verhältnis zu dieser Entfernung ab.

Die Prüfung der physiologischen Verhältnisse lehrt nun, daß die absolute Größe jedenfalls nicht direkt als solche erkannt werden kann. Für den Eindruck der absoluten Größe muß einerseits die scheinbare Größe, d. h. die Ausdehnung des Netzhautbildes, anderseits aber auch die Entfernung in Betracht kommen. Wenn wir uns daraufhin den ganzen Mechanismus, der zur Entstehung eines absoluten Größeneindrucks führt, als einen psychologischen Vorgang konstruierten, so könnten wir zu der Ansicht gelangen, daß wir einerseits den Eindruck eines bestimmten Sehwinkels, anderseits den einer bestimmten Entfernung erhielten, und daß sich aus diesen beiden der Eindruck einer gewissen absoluten Größe in der Weise einer Konstruktion oder Berechnung ergäbe. Die Beobachtung bestätigt aber diese Annahme keineswegs. Sehr vielfach sind die Eindrücke von der absoluten Größe gar nicht von der Art, wie sie sich aus dem Sehwinkel und dem Entfernungseindruck bei einer, allgemeinen Gesetzen folgenden, psychologischen Kombination ergeben würden. Häufig kommt es namentlich vor, daß bei gegebenem Sehwinkel Größen- und Entfernungseindrücke nicht in dem den objektiven geometrischen Beziehungen entsprechenden Verhältnis stehen und demgemäß in einer auffälligen Weise widerspruchsvoll erscheinen. Noch wichtiger aber ist, daß wir gerade für die Sehwinkel die gewöhnlich vorausgesetzte Befähigung zu erinnerndem Festhalten und begrifflicher Festlegung nur in der unvollkommensten Weise, um nicht zu sagen gar nicht besitzen, und daß daher auch von einer psychologischen Verarbeitung in jener angenommenen Weise nicht die Rede sein kann. Nicht nur fehlt es uns (sofern wir nicht durch besondere wissenschaftliche Ausbildung dazu gelangen) an Begriffen, durch die wir die Sehwinkel bezeichnen, sondern wir können

auch unmittelbar nacheinander gegebene optische Eindrücke nur in der allerunvollkommensten Weise hinsichtlich ihrer Sehwinkel vergleichen. Betrachten wir z. B. abwechselnd einen Gegenstand in kleinem und einen in großem Abstand, so können wir mit leidlicher Genauigkeit angeben, wie sich ihre absolute Größe zueinander verhält. Sollen wir aber auf einem Papierblatt, das sich 30 cm vor unsern Augen befindet, zwei Punkte so zeichnen, daß sie um den gleichen Sehwinkel voneinander abstehen, wie zwei Punkte, die wir unmittelbar zuvor durch das Fenster hinausschauend im Freien, also in weit größerer Entfernung von uns gesehen haben, so sind wir vollkommen ratlos; wir vermögen der Aufgabe in keiner Weise zu genügen.

Erscheinen die angeführten Tatsachen auf den ersten Blick auffällig und paradox, so verlieren sie doch diesen Charakter, sobald wir sie unter allgemeinen biologischen Gesichtspunkten und namentlich unter dem der Zweckmäßigkeit betrachten. Mit Recht sind wir gewohnt, die biologische Aufgabe der Sinneswerkzeuge in erster Linie darin zu erblicken, daß sie uns Beschaffenheit und Vorgänge unserer Umwelt erkennbar machen. So ist denn die Befähigung, unser Empfinden aufzufassen und festzuhalten soweit gegeben und ausgebildet, wie das für die Erkennung äußeren Verhaltens erforderlich ist, fehlt aber oder ist in auffäliger Weise unvollkommen, wo ihr eine derartige Bedeutung nicht zukommt. Nun müssen wir beachten, daß die absolute Größe, wie soeben schon betont wurde, ein den meisten Gegenständen fest und unveränderlich zukommendes Merkmal darstellt, ihre Wahrnehmung also von größter Bedeutung ist, daß dagegen die scheinbaren Größen je nach den Abständen vom Beobachter in der mannigfaltigsten und ausgiebigsten Weise wechseln, so daß ihre gedächtnismäßige Festhaltung für unsere Kenntnis der äußern Gegenstände ohne direkte Bedeutung ist. So ist es nicht befremdend, daß unsere Sinneswerkzeuge oder die sich ihnen funktionell anschließenden Teile des Gehirns in bezug auf die Sehwinkel jener Fähigkeit nahezu ermangeln.

Betrachten wir die angeführten Tatsachen unter allgemeinerem Gesichtspunkt, so lehren sie, daß gegenüber *gewissen Merkmalen unseres Empfindens die gewöhnliche Art der Selbstbeobachtung mehr oder weniger versagt.* Hieraus ergibt sich der Anlaß, und aus unserer allgemeinen Kenntnis der psychophysischen Zusammenhänge ergibt sich auch die Berechtigung, *psychische Verhaltungsweisen als verwirklicht zu behaupten, obwohl sie nicht in der gewöhn-*

lichen Weise des idiopsychischen Urteils erkennbar sind. Wir haben einen Gegenstand unter bestimmten Bedingungen hinsichtlich Entfernung usw. gesehen. Unter welchem Gesichtswinkel wir ihn gesehen haben, können wir aus unmittelbarer Erinnerung nicht angeben. Ist uns aber der Gegenstand und sind uns die Bedingungen, unter denen wir ihn gesehen haben, bekannt, so können wir gleichwohl behaupten, daß wir ihn in einer bestimmten scheinbaren Größe gesehen haben, wobei also ein bestimmtes Merkmal der stattgehabten Empfindung in einer unmittelbar und endgültig verständlichen Weise angegeben wird. Wir haben es hier also in der Tat mit Realurteilen zu tun, deren logische Verhältnisse von exzeptioneller Art sind und sich denen der heteropsychischen Urteile annähern. — Die Sinnesphysiologie bietet zahlreiche Erscheinungen, bei denen ähnliche Verhältnisse, wenn auch nicht so ausgesprochen und rein wie bei den Sehwinkeln, doch mitwirkend ins Spiel kommen, und bei denen es daher notwendig ist, diese Verhältnisse zu berücksichtigen, wenn wir zu einem befriedigenden Verständnis gelangen wollen. Der Gesichtssinn vermittelt uns Eindrücke von der räumlichen Anordnung der uns umgebenden Dinge, zugleich aber auch von ihren Oberflächenbeschaffenheiten, indem wir sie in bestimmten Farben, als weiß oder grau, rot, grün usw. wahrnehmen. Der Eindruck von diesen Beschaffenheiten der gesehenen Gegenstände entspricht den Empfindungen, die das von ihnen zurückgeworfene Licht in uns hervorruft. Die physiologische Untersuchung lehrt jedoch, daß diese Korrespondenz keineswegs eine ganz strenge und einfache ist. Der Eindruck von der Beschaffenheit des Gegenstandes wird freilich in erster Linie durch die ihm entsprechende optische Empfindung bestimmt, aber doch nicht durch diese allein; er hängt daneben auch von einer Reihe von Nebenumständen ab, ein Verhalten, das man wohl figürlich dahin ausdrückt, daß die Beleuchtung, in der der Gegenstand sich befindet, »in Rechnung gezogen oder mit berücksichtigt werde«. Am einfachsten ist dies zu erkennen, wenn man es so einrichtet, daß Gegenstände, die in diesen Hinsichten unter stark verschiedenen Bedingungen stehen, in unmittelbarer räumlicher oder zeitlicher Benachbarung gesehen werden, so daß dadurch ein direkter Vergleich der Empfindungen ermöglicht wird. Es kann dann kommen, daß wir z. B. dicht nebeneinander einen Gegenstand weiß, einen andern schwarz wahrnehmen, gleichwohl aber bemerken, daß die Empfindung an beiden Stellen eigentlich die gleiche ist [1]).

[1]) Vgl. hierüber v. Kries in Nagels Handbuch der Physiologie III, S. 242, sowie meine »Allgemeine Sinnesphysiologie«, S. 132.

In den beschriebenen Fällen ist eine Vergleichung der Empfindungen durch die unmittelbare räumliche oder zeitliche Benachbarung ermöglicht, und die Tatsache, daß hier bei gleicher Empfindung der zwingende Eindruck von der Beschaffenheit des Gegenstandes ein verschiedener sein kann, lehrt, daß wir die Empfindung im engeren Sinne von der Wahrnehmung dieser Körperbeschaffenheit auseinanderhalten müssen. Wenn wir aber die Bedingungen nur wenig verändern, so wird die Beziehung dieser eigentlichen Empfindungen unerkennbar. Wir erhalten z. B. den Eindruck einer Gleichheit in dieser Hinsicht nicht mehr, auch wo wir mit größter Wahrscheinlichkeit eine solche anzunehmen berechtigt sind. Es geht daraus hervor, daß wir auch diese eigentlichen Empfindungen aufzufassen und im Gedächtnis festzuhalten nur in recht mangelhafter Weise befähigt sind. Auch können wir den Grund hierfür in ganz den nämlichen biologischen Verhältnissen finden, die vorhin erwähnt wurden. Nicht unsere eigenen Empfindungen sind für uns von Interesse und Bedeutung, sondern die Beschaffenheiten der Gegenstände. So werden denn auch Erinnerungsbilder entwickelt und festgehalten, die nicht unseren Empfindungen schlechtweg entsprechen, sondern den ganzen Komplexen von Eindrücken, die für eine gewisse Gegenstandsbeschaffenheit charakteristisch sind, und die sich bei Betrachtung desselben Gegenstandes in einer annähernd gleichartigen Weise wiederholen.

Wie bekannt, liegt in diesen Verhältnissen der Hauptgrund für die Schwierigkeiten, denen wir bei der Deutung gewisser wohlbekannter Erscheinungen begegnen. Unter dem Namen des simultanen (Helligkeits- und Farben-) Kontrasts ist namentlich die Tatsache bekannt, daß Gegenstände, die ein Licht von bestimmter Beschaffenheit in unser Auge werfen, nicht immer den gleichen Farbeneindruck machen, dieser vielmehr durch die Beschaffenheit der Umgebung stark beeinflußt wird. Ein grauer Gegenstand erscheint auf dunklem Grunde heller, auf hellem dunkler; er kann unter Umständen auf gelbem Grunde lebhaft blau auf rotem deutlich grün erscheinen usw. Die nächstliegende Deutung ist natürlich, daß ein physiologischer Zusammenhang benachbarter Teile des Sehorgans besteht, und daß hierdurch die Empfindungen an der einzelnen Stelle in dem angegebenen Sinne verändert werden. Daß das in gewissem Umfange zutrifft, unterliegt gegenwärtig keinem Zweifel. Daneben aber ist auch daran zu denken, daß unsere Eindrücke von der Beschaffenheit der gesehenen Gegenstände nicht allein durch die Empfindungen sensu strictiori, sondern durch diese im Zusammenhang mit einer Reihe von Nebenumständen bestimmt würden. Ist das der Fall, so

könnte durch diese Nebenumstände der Zusammenhang zwischen Empfindung und dem Eindruck von der Gegenstandsbeschaffenheit mehr oder weniger verschoben werden; es könnte also vorkommen, daß ein und derselbe Eindruck von der Beschaffenheit des gesehenen Gegenstandes bei mehr oder weniger ungleichem Empfindungen entstünde und vice versa. Eine solche Annahme erscheint zulässig im Hinblick auf die geringe Fähigkeit, die Empfindungen selbst aufzufassen und in der Erinnerung festzuhalten, wie sich das aus den erwähnten Beobachtungen ergibt. Ob es sich in der Tat so verhält, und welche Bedeutung gerade bei den Kontrasterscheinungen solchen Verschiebungen zukommt, das ist natürlich eine weitere Frage. Auch versteht sich, daß ihre Beantwortung auf erhebliche Schwierigkeiten stößt, und wir uns dabei auf mehr oder weniger unsicherem Boden bewegen. Denn stets verfahren wir hier ja so, daß wir aus gewissen objektiv gegebenen Tatsachen, und gestützt auf empirisch mehr oder weniger wahrscheinlich gemachte Annahmen hinsichtlich des psychophysischen Zusammenhanges, Bewußtseinserscheinungen erschließen, die sich der unmittelbaren Selbstbeobachtung aus besonderen Gründen entziehen. Es gehört hier auch nicht zu unserer Aufgabe, den Erscheinungen aus der Physiologie des Gesichtssinnes, für welche diese Verhältnisse in Betracht kommen, im einzelnen nachzugehen. Es konnte hier nur darauf ankommen, die ganze logische Natur des hier eingehaltenen Verfahrens zu charakterisieren und seine, wenn auch eigenartig bedingte, doch in gewissem Maße unbestreitbare Berechtigung darzutun [1]).

Es ist nun hier der Ort auf die oben noch nicht abgeschlossene Besprechung der Empfindungskomplexe oder zusammengesetzten Empfindungen zurückzukommen. Aus dem, was hier zuletzt dargelegt wurde, können wir auch für diese Frage entnehmen, daß es unter besondern Umständen zulässig ist, aus dem im ganzen Zusammenhange unserer Erfahrung begründeten Wissen über physiologische Vorgänge Schlüsse auf seelisches Verhalten zu ziehen. Auch ist anzuerkennen, daß solche Schlüsse auch dann berechtigt und sinnvoll sein können, wenn sie nicht in der gewöhnlichen Weise der Selbstbeobachtung bestätigt werden können. Geht man hiervon aus, so erhebt sich die Frage, ob wir nicht auch aus der Natur der den Empfindungskomplexen zugrunde

1) Vgl. hierüber die Ausführungen über die Helmholtzsche Theorie des Kontrasts als »Urteilstäuschung«, sowie über die neuerliche Lehre Jaenschs von einer »Transformation« der Empfindungen in meiner Allgemeinen Sinnesphysiologie, S. 134 f. und 275 f.

liegenden physiologischen Vorgänge auf eine zusammengesetzte Natur der Empfindungen schließen dürfen. Wir hatten vorhin betont, daß ein derartiger Schluß in der ganz allgemeinen Weise, wie wir ihn etwa auf die formalen Verhältnisse des psychophysischen Zusammenhanges stützen könnten, nicht zulässig ist. Dies würde nicht ausschließen, daß er im Einzelfalle im Hinblicke auf die besondern physiologischen Verhältnisse, wenn auch nicht als strenge Forderung, doch als eine mehr oder weniger wahrscheinliche Annahme in Frage kommen könnte. Gegenüber Fragen wie der, ob im Klange der Orgelpfeife die einzelnen Teiltöne tatsächlich gehört werden, auch wenn man sie nicht »heraushört«, ob bei Berührung eines nassen Gegenstandes tatsächlich Kälte empfunden wird, auch wenn wir nur den einheitlichen Eindruck der Nässe haben: gegenüber diesen Fragen wird der Standpunkt durch die eben dargelegten Verhältnisse unzweifelhaft verschoben. Wir müssen die Fragen als sinnvolle anerkennen, und wir können auch nicht bestreiten, daß zu ihrer Beantwortung gewisse Anhaltspunkte gegeben sind. Immerhin versteht sich, daß wir auf dem Wege, der sich so zu eröffnen scheint, großen Schwierigkeiten begegnen. Ja, diese sind hier noch beträchtlich größer als bei den ähnlichen Fragen, auf die uns, wie vorhin berührt, die Kontrasttheorien führen. Denn dort bestand ja darüber kein Zweifel, daß eine optische Empfindung besteht, die irgendwie in die bekannten Abstufungen der Helligkeit und Farbe einzureihen ist. Hier dagegen handelt es sich um die Frage, wie bei einer ganzen Kategorie physiologischer Bedingungen die Bewußtseinsbestimmungen sich gestalten, also um eine Frage von weit allgemeinerer Bedeutung. Wenn hier die unmittelbare Selbstbeobachtung keinen bestimmten Aufschluß gibt, so ist es zum mindesten zweifelhaft, ob wir überhaupt hinsichtlich des psychophysischen Zusammenhanges in zwingender Weise zu Anschauungen gelangen können, die jene Frage zu beantworten gestatten, oder ob nicht gerade auch unsere Anschauungen von der Form des hier in Betracht kommenden psychophysischen Zusammenhanges und damit denn auch über die psychologische Natur der Empfindungskomplexe unentschieden und grundsätzlich unentscheidbar bleiben.

Auch auf diesen Gegenstand kann an dieser Stelle natürlich nicht des genaueren eingegangen werden. Doch möchte ich nicht unterlassen auszusprechen, daß m. E. gewichtige Gründe für die Richtigkeit derjenigen Annahme sprechen, die, wie vorhin schon erwähnt, z. Z. wohl von der Mehrzahl der Sinnesphysiologen [1]) für die zutreffende gehalten wird.

1) Vgl. darüber Allgemeine Sinnesphysiologie, S. 134 f.

Sie geht dahin, daß überall da, wo wir mittels einer psychischen Analyse im weitesten Sinne, also durch passende Betätigung der Aufmerksamkeit, durch Einübung aller Art usw. dazu gelangen, Teilempfindungen herauszuerkennen, diese auch dann schon tatsächlich gegeben sind, wenn wir in Ermangelung solcher Einübung den Eindruck von etwas psychologisch Einfachem erhalten. Wir können diese Anschauung namentlich auf die Veränderlichkeit stützen, die die Erscheinungen darbieten. Man pflegt zu sagen, daß scheinbar einheitliche Komplexe durch eine Vereinigung von Empfindungen entstehn, anderseits wieder durch die Vorgänge der Analyse in ihre Bestandteile zerlegt werden können. Richtiger ist eigentlich zu sagen, wie wir es oben schon ausdrückten, daß das Verhalten des empfindenden Subjekts Aenderungen gestattet, denen zufolge unter den gleichen physiologischen Bedingungen jetzt der Eindruck von etwas Einfachem, zu anderer Zeit der von etwas Zusammengesetztem entsteht. Man kann nun weiter von der Annahme ausgehen, daß bei allen diesen, dem individuellen Leben eignen Ausbildungen das Empfinden im strengen und engsten Sinne niemals eine Aenderung erfährt, daß diese Ausbildungen vielmehr lediglich das betreffen, was sich an dieses Empfinden als etwas Weiteres und Verschiedenes anknüpft: die Bildung von empirischen Begriffen, die urteilende Verknüpfung des jeweiligen Empfindens mit solchen Begriffen, die Verbindung elementarer Empfindungen zu Komplexen usw. Wie bekannt, ist diese Anschauung namentlich von Helmholtz vertreten worden, der von dem Grundsatz ausging, daß all das, was einer Aenderung durch individuelle Ausbildung unterliegt, nicht der Empfindung im strengen Sinne zuzurechnen sei. Als besonders wichtigen Punkt dieser ganzen Betrachtungsweise darf man hervorheben, daß es überall ein solches Empfinden im strengen Sinne des Wortes gibt, das wir in der psychologischen Betrachtung von den sich daran anknüpfenden psychischen Vorgängen (Begriffsbildung, Erkennungsurteil usw.) reinlich trennen können, auch wenn es tatsächlich selten oder nie in strenger Isolierung verwirklicht ist. Gewiß ist nun diese Anschauung von der Unveränderlichkeit eines »primären Empfindens« weder selbstverständlich noch auch streng erwiesen. Man kann jedoch wohl zugeben, daß ihr ein hohes Maß innerer Wahrscheinlichkeit zukommt. Gehn wir von dieser Annahme aus, so ergibt sich, daß wenn wir irgendwo dazu gelangen, einzelne Bestandteile herauszuerkennen, nicht ein zusammengesetztes Empfinden an Stelle eines vorherigen einfachen getreten sein kann, sondern daß die herauserkannten Elemente auch tatsächlich schon vorher in der Empfindung verwirklicht gewesen sein müssen. Und ebenso wird, wenn

ein scheinbar einheitlicher Komplex entsteht, anzunehmen sein, daß die Teil-Empfindungen wenn auch unerkennbar, doch tatsächlich weiter verwirklicht sind [1]). Die sämtlichen Arten von Empfindungskomplexen in diesem Sinne als doch grundsätzlich gleichartig aufzufassen, empfiehlt sich auch dadurch, daß alle diese Fälle ohne scharfe Abgrenzung ineinander übergehen. Natürlich darf man nicht übersehen, daß zwischen den einzelnen Fällen doch auch bedeutungsvolle Unterschiede gegeben sind. Schon zu Anfang wurde erwähnt, daß die Möglichkeit der Zerlegung, des Herauserkennens von Elementen eine überaus weite Abstufung zeigt. Entsprechendes gilt für die E n t s t e h u n g der Komplexe. Wenn wir wiederholt den durch eine bestimmte Glocke hervorgerufenen Zusammenklang zahlreicher und unharmonischer Töne wahrnehmen, und es allmählich dazu kommt, daß wir eben die bestimmte, uns wohlbekannte Glocke erkennen, ohne uns von dem Eingehen verschiedener Töne in unsere Empfindung Rechenschaft geben zu können, so entspricht das dem überall bemerkbaren Gesetzen psychophysischen Geschehens. Da eine Anzahl ganz bestimmter Empfindungen in regelmäßiger Verbindung erzeugt wird, so entsteht ein Erinnerungsbild gerade dieses Komplexes. Aehnlich liegen die Dinge offenbar, wenn von denjenigen Beschaffenheiten, die wir als naß, klebrig usw. bezeichnen, einheitliche Eindrücke entstehen. Allein die Erfahrung scheint zu lehren, daß wir von Körpern, die in irgendeiner Kombination auf Geruchs-, Geschmacks- und Tastsinn wirken, häufig sogleich einheitliche Eindrücke erhalten, auch wenn wir sie zum ersten Male riechen oder schmecken, wenn also die besondere hier gegebene Kombination von Empfindungen vorher noch nicht geboten worden ist. Auch die aus Grundton und Obertönen zusammengesetzten Klänge werden sogleich als einheitlich aufgefaßt, auch wenn wir einen Klang dieser bestimmten Art, d. h. eine Kombination der Teiltöne in diesem bestimmten Verhältnis der Stärke und Verteilung noch nicht vorher gehört haben. Dagegen gelingt es nicht, selbst wenn wir es besonders darauf anlegen, optische mit Gehörsempfindungen oder eine von diesen mit Geruchsempfindungen zu einem einheitlichen Eindruck zu verbinden. Diese Tatsachen zeigen, daß die Bedingungen für die Erzeugung einheitlicher Eindrücke, für eine »Verschmelzung« sehr ungleich sind.

Unter allgemein biologischen Gesichtspunkten kann das nicht wundernehmen. Denn wenn z. B. unsere Nahrungsmittel größtenteils auf eine

1) Uebrigens ist gerade hier wohl an die Möglichkeit zu denken, daß eine Erweiterung unseres Wissens von den zerebralen Vorgängen dazu führen könnte, jene Anschauung direkt zu bestätigen (vielleicht freilich auch zu widerlegen).

Mehrzahl von Sinnen zugleich einwirken so wird die Erkennung jedes einzelnen als Nahrung verwendeten Gegenstandes erfordern, daß der ganze dem betr. Körper eigne Empfindungskomplex als etwas Einheitliches erkannt und aufgefaßt wird. Die Verschmelzung von Geruch-, Geschmack- und Tastempfindungen ist also sicherlich besonders begünstigt, wobei es dahingestellt bleiben mag, ob wir die Hauptsache in einer psychologischen Verwandtschaft der betr. Empfindungen, oder in der anatomischen Benachbarung ihrer zerebralen Substrate zu erblicken haben [1]).

IV.

Die obigen Untersuchungen haben uns auf exzeptionelle logische Verhältnisse zunächst insofern geführt, als die unmittelbare Selbstbeobachtung, auf die sich in erster Line unser Wissen von unsern eignen Erlebnissen gründet, unter Umständen mehr oder weniger versagt. Daraus ergibt sich dann die Notwendigkeit und auch die Berechtigung, aus den uns in anderem Zusammenhange unserer Erfahrung bekannten Tatsachen physiologischer Art Schlüsse auf unsere seelischen Zustände oder Vorgänge zu ziehen, also in der Weise zu verfahren wie uns das sonst für die Erkennung f r e m d e r psychischer Vorgänge geläufig ist. Abgesehen hiervon finden wir hier aber auch noch in anderer Hinsicht eigenartige logische Verhältnisse, die eine genauere Verfolgung erfordern. Wenn beim Hören eines Klanges, beim Schmecken oder Riechen eines Körpers die unmittelbare Selbstbeobachtung den Zustand als einen einheitlichen erscheinen läßt, während die eindringende Untersuchung uns zu der Annahme führt, daß ein zusammengesetzter vorliege, so scheint es, daß sich hier ein Reflexionsurteil als unrichtig herausstellt. Dies aber würde damit im Widerspruch stehn, daß wir diesen Sätzen eine unmittelbare und zwingende Evidenz, damit aber auch eine unbedingte Richtigkeit zuschreiben. Wir müssen indessen beachten, daß die Einheitlichkeit (bzw. Zusammengesetztheit) die hierbei ausgesagt wird, und die in der Form des Reflexionsurteils allein ausgesagt werden kann, die des unmittelbaren p s y c h o l o g i s c h e n E i n d r u c k s ist. Der Inhalt des Reflexionsurteils ist also (so können wir den Sachverhalt noch prägnanter ausdrücken) lediglich der, daß z. B. der Klang uns als etwas Einheitliches e r s c h e i n t. Die Dinge liegen also hier nicht anders als bei der Gleichheit unterschwellig verschiedener Empfindungen.

1) Daß es daneben noch auf mancherlei andere Umstände ankommt, geht z. B. für die Tonempfindungen aus den bekannten Untersuchungen S t u m p f s hervor.

Wenn wir zwei in räumlicher oder zeitlicher Benachbarung erlebte unterschwellig verschiedene Empfindungen dem unmittelbaren Eindruck gemäß gleich nennen, so sprechen wir ein Reflexionsurteil aus. Aber es handelt sich um ein Reflexionsurteil nur, wenn wir unter der Gleichheit die des subjektiven Eindrucks, das Gleicherscheinen verstehn. Solange wir das tun, ist das Urteil nicht nur zwingend, sondern auch unbedingt richtig. Erst wenn wir, darüber hinausgehend, die Gleichheit der Empfindungen in einem realen Sinne nehmen, so erhält die Aussage die Bedeutung eines Realurteils und ist dann, in diesem Sinne genommen, unrichtig.

So stellt sich denn als Ergebnis unserer Betrachtung nicht heraus, daß eine gewisse Art von Reflexionsurteilen falsch sein könne; wohl aber finden wir (und wir kommen damit auf eine Erscheinung, die auch, wenngleich in ganz anderem Sinne etwas Bemerkenswertes hat), daß die psychologischen Bedingungen der Reflexionsurteile mehr oder wenig veränderlich sind. Unter bestimmten physiologischen Bedingungen und, wie wir annehmen dürfen, auch bei bestimmter Gestaltung des Empfindens selbst können gewisse Reflexionsurteile bei manchen Personen entstehen, bei andern fehlen oder im entgegengesetzten Sinne ausfallen, auch bei derselben Person in der nämlichen Weise wechseln. Auch hierin liegt offenbar etwas Auffälliges, was noch eine genauere Erwägung verdient. Denn in gewissem Sinne scheint eine Stabilität der Reflexionsurteile zu den unerläßlichen Voraussetzungen jeder allgemeineren logischen Betrachtung zu gehören. Wenn das, was uns gestern als zwingend einleuchtete, uns heute zweifelhaft oder widerspruchsvoll erschiene, so würde, wie es scheint, jede logische Untersuchung unmöglich sein, mindestens der Grundlage entbehren, deren sie bedarf, um irgendeine Bedeutung beanspruchen zu können. Wir kommen hiermit auf Verhältnisse, die wir unter allgemeinerem Gesichtspunkt zu betrachten Anlaß haben. Logischen Untersuchungen pflegen wir vielfach eine feste Grundlage dadurch zu geben, daß wir in psychologischer Hinsicht gewisse vereinfachende Voraussetzungen machen. Wir betrachten z. B. unser eigenes seelisches Erleben und seine gedächtnismäßige Festhaltung als die endgültig sichere Grundlage unseres Wirklichkeitswissens. Dabei bleibt schon die Frage unerwogen, wie weit sich diese Fähigkeit gedächtnismäßiger Festhaltung erstreckt, da, wie alltägliche Erfahrung lehrt, keineswegs unser gesamtes Erleben, sondern nur kleinere oder größere Teile davon in der Erinnerung aufbewahrt werden. Wir lassen aber auch außer acht, daß uns, streng ge-

nommen, ja stets nur das Erleben des gegenwärtigen Zeitpunkts in unbedingt zwingender Gewißheit gegeben ist, während bei der Erinnerung an früher Erlebtes die Frage nach etwaigen Täuschungen des Gedächtnisses niemals ganz abgewiesen werden kann. Wir sprechen ferner wohl von einer Wissensgesamtheit und können uns z. B. die Aufgabe stellen, den logischen Aufbau und innern Zusammenhang einer solchen systematisch und übersichtlich darzustellen. Hierbei ist wiederum davon abgesehen, daß wir eine solche Wissensgesamtheit als etwas psychologisch Verwirklichtes nicht aufweisen können. In einer mannigfaltigen, durch die jeweiligen psychologischen Umstände bestimmten Weise tritt vielmehr jetzt dieser, jetzt jener Teil unseres Wissens in unser Bewußtsein; er kommt in der Weise zur Geltung, daß uns dieses oder jenes als zutreffend, als unrichtig, oder zweifelhaft bekannt ist. Der überwiegende Teil unseres Wissens ist uns also immer nur potentia gegeben. Von einer Gesamtheit des Wissens kann nur unter der Voraussetzung gesprochen werden, daß alle diese psychologischen Vorgänge sich mit vollkommener Regelmäßigkeit immer wieder in der gleichen Weise abspielen, daß ein Sachverhalt, der gegenwärtig in bestimmtem Sinne beurteilt wird, auch zu beliebiger anderer Zeit, wenn wir wieder an ihn denken in der gleichen Weise beurteilt werden wird usw. — In der Mathematik setzen wir zunächst voraus, daß das, was uns heute als zwingend evident erscheint, uns auch zu beliebigen andern Zeiten ebenso erscheinen wird. Ein mathematisches Lehrgebäude umfaßt aber nicht nur die unmittelbar einleuchtenden Axiome, sondern eine Gesamtheit weiterer Sätze, die sich aus jenen in fortschreitender Begriffsbildung und Deduktion ableiten. Indem wir für dieses ganze Lehrgebäude die zwingende Evidenz seiner Grundlagen in Anspruch nehmen, ja im Grunde schon, wenn wir von der Mathemathik als einem festgegebenen Lehrgebäude sprechen, bleibt außer acht, daß wir für die überwiegende Mehrzahl seiner Sätze den Zusammenhang mit den Axiomen gar nicht auf einmal zu übersehen vermögen. Wir sind vielmehr zu jenen Sätzen durch ein zeitlich erstrecktes Verfahren gelangt, durch eine Reihe von psychologischen Vorgängen, die wir nicht auf einmal als ein gegebenes Ganzes überblicken, die wir vielmehr immer wieder nur von neuem ablaufen lassen können. Demgemäß gründet sich denn auch die Ueberzeugung, mit der wir Sätze der erwähnten Art behaupten, immer zum Teil auch auf die Annahme, daß diese Vorgänge in ganz bestimmter Weise stattgefunden haben, daß, wie wir kurz sagen dürfen, »richtig gerechnet«

worden ist. Von Störungen, die sich durch ein Verrechnen, durch Gedächtnistäuschungen u. dgl. ergeben können, wird abgesehen.

Es sind also in der Hauptsache zwei Voraussetzungen, durch die wir die logische Untersuchung üblicher, und sicherlich auch zweckmäßiger Weise zu vereinfachen pflegen: die Stabilität der Reflexionsurteile und die Zuverlässigkeit des Gedächtnisses [1]).

Nun können wir freilich schon aus der Tatsache, daß es zu der Entwicklung eines geordneten Wissens überhaupt kommt, den Schluß ziehen, daß jene Voraussetzungen wenigstens annähernd zutreffen müssen. Erschiene es uns heute als unbedingt sicher daß $2 \times 2 = 4$ ist, während wir uns zugleich erinnerten, gestern ebenso sicher eingesehen zu haben, daß $2 \times 2 = 5$ ist, müßten wir damit rechnen, daß wir fortwährend durch Gedächtnistäuschungen irregeführt werden usw., so würden wir offenbar zu etwas, was wir eine Mathematik oder überhaupt eine Wissenschaft nennen könnten, gar nicht gelangen. Allerdings aber lehrt diese einfache Ueberlegung doch immer nur, daß jene Voraussetzungen mit einer gewissen Annäherung, nicht aber daß sie in aller Strenge verwirklicht sind. So knüpft sich denn ein gewisses Interesse daran, und ist die Prüfung niemals überflüssig, wieweit und in welcher Hinsicht wir mit Abweichungen zu rechnen haben und welche Folgen sich daraus ergeben.

Wir dürfen hier die Tatsache an die Spitze stellen, daß in bezug auf die endgültig evidenten Grundlagen der Mathematik und Logik, soweit bekannt, eine Veränderlichkeit im Gange des psychologischen Geschehens nicht vorkommt. Hier scheint also die Stabilität der Reflexionsurteile in vollem Maße gegeben zu sein. Wir können hinzufügen, daß auch individuelle Unterschiede in diesen Hinsichten, so weit wir wissen, nicht beobachtet werden. Hierauf beruht es, daß wir die Reflexionsurteile nicht nur als unbedingt sicher, sondern auch als allgemeingültig betrachten, woraufhin wir unter dem Begriffe der Apriorität zwingende Evidenz und Allgemeingültigkeit zusammenfassend zu verstehen gewohnt sind. Die weitgehende praktische Bedeutung, die wir für Logik und Mathematik in Anspruch nehmen, beruht auf dieser Tatsache. — Aehnliches gilt auch für die Voraussetzungen, die wir in bezug auf die psychologischen Vorgänge machen, an die der Aufbau der Mathematik tatsächlich gebunden

---

1) Man kann das wohl auch dahin ausdrücken, daß zum Gegenstand der logischen Betrachtung nicht die tatsächlich gegebenen psychologischen Tatbestände machen, sondern gedachte, mit denen jene zusammenfallen würden, wenn gewisse Voraussetzungen hinsichtlich des psychologischen Geschehens ganz streng erfüllt wären.

ist. Die Erfahrung lehrt freilich, daß wir uns verrechnen können, und daß dies unliebsame Ereignis nicht gar zu selten eintritt. Indessen sind wir doch in der Lage, uns dadurch, daß wir die Aufmerksamkeit besonders anspannen, daß wir dieselbe rechnerische Operation mehrmals ausführen oder von mehreren Personen ausführen lassen, uns von solchen Störungen unabhängig zu machen. So hat denn auch die Mathematik als solche keinen Anlaß von diesen Verhältnissen Notiz zu nehmen. Sie tut vielmehr gut, die Veraussetzung richtigen Rechnens zugrundezulegen, die tatsächlich vorkommenden Abweichungen davon aber gar nicht in den Kreis ihrer Betrachtung zu ziehen. Sofern diesen ein Interesse überhaupt zukommt, liegt es nach ganz anderer Seite hin, entweder der rein psychologischen oder auch der praktischen.

Finden wir nun daß bei den psychologischen Reflexionsurteilen (Urteilen der Vergleichung, der Analyse usw.) eine vollkommene Stabilität nicht gegeben ist, sondern die Bedingungen für die Entstehung dieser Urteile mehr oder weniger schwanken, so müssen wir betonen, daß sich hieraus Folgen, wie sie z. B. an eine psychologische Unstabilität der mathematischen Axiome sich knüpfen würden, nicht ergeben. Denn die große Bedeutung, die im Gebiete der Mathemathik und Logik der vollkommenen Stabilität zukommt, beruht ja darauf, daß zwischen den einzelnen Axiomen feste Zusammenhänge bestehn, daß zufolge dieser Zusammenhänge sich in fortschreitender Begriffsbildung umfangreiche Lehrgebäude entwickeln usw. All dies würde zusammenstürzen, wenn durch eine Unstabilität der zugrunde liegenden Reflexionsurteile die Fundamente des ganzen Gebäudes schwankende wären. Bei den eben erwähnten Urteilen psychologischer Selbstbeobachtung, den Urteilen der Vergleichung, Analyse usw. fehlt es aber an solchen festen Zusammenhängen. Ist daher eine systematische Entwicklung ähnlicher Wissensgesamtheiten wie der Mathematik ohnehin ausgeschlossen, so knüpft sich auch an die Konstanz der betr. Reflexionsurteile kein Interesse von ähnlicher Bedeutung.

Im ganzen kann man daher wohl nur sagen, daß wenn diejenigen vereinfachenden Voraussetzungen psychologischen Inhalts, von denen bei logischen Untersuchungen in der Regel ausgegangen wird, nicht oder nicht in vollem Maße zutreffen, dies zwar überall auch für die logischen Untersuchungen von einer gewissen Bedeutung ist, daß aber diese doch je nach der Art jener Abweichungen und nach der ganzen Natur des betr. Gebietes sehr verschieden sein kann. Logische und psychologische Untersuchung greifen eben trotz der grundsätzlichen Verschieden-

heit ihrer Aufgabe doch in mancherlei Weise ineinander, schon insofern eine psychologische Beobachtung, eine Feststellung psychologischer Tatsachen, das Material ergibt, auf das wir die logischen Fragen erstrecken können usw. Uebrigens sei hier noch erwähnt, daß wenn auch den hier besprochenen psychologischen Ausnahmsverhältnissen eine gewisse Bedeutung für logische Fragen und Untersuchungen sicherlich zukommt, ihr Hauptinteresse doch in anderer Richtung zu suchen ist. Es liegt in dem, was sie uns über die allgemeinen Verhältnisse des psychochphysischen Zusammenhanges lehren. Durchweg zeigen die hier besprochenen Tatsachen, daß die Bedingungen, von denen das Entstehen oder Nichtentstehen gewisser Urteile abhängt, in den Bestimmungen des Bewußtseins nicht erschöpfend gegeben sind. Wir sind vielmehr genötigt anzunehmen, daß physiologischen, durch ein Bewußtseinskorrelat nicht erkennbaren Verhältnissen dabei eine entscheidende Mitwirkung zukommt. Von solchen kann es z. B. abhängen ob zwei wenig verschiedene Empfindungen als ungleich erkannt werden oder gleich erscheinen usw. Auf diese Verhältnisse einzugehen liegt jedoch hier außerhalb unserer Aufgabe [1].

Zusammenfassung.

Als logische Grenzfälle können Urteile bezeichnet werden die, wiewohl sie sich als Realurteile darstellen, doch weder etwas direkt Erkennbares bedeuten noch auch in den Zusammenhang des Erkennbaren in der gewöhnlichen Weise verflochten sind. Sie bringen formale Verhältnisse zum Ausdruck, die für ein geordnetes Wirklichkeitsdenken unerläßlich sind. Von solcher Art ist die Behauptung, daß Empfindungen, die durch sehr wenig (untermerklich) verschiedene Reize hervorgerufen werden, wiewohl wir sie nicht zu unterscheiden vermögen, doch tatsächlich nicht gleich seien. Von derselben Art ist auch die Annahme, daß die Vorstellung der Zeit nicht notwendig ein selbst zeitlich ausgedehnter Vorgang sein müsse, sondern ein auch für den einzelnen, nicht ausgedehnten Zeitpunkt mögliches psychisches Verhalten darstelle.

Die hier besprochenen logischen Ausnahmsfälle bestehen darin, daß gewisse Voraussetzungen, die wir in der Regel stillschweigend machen und auch in gewissem Umfange machen müssen, doch nicht in voller Strenge und Allgemeinheit zutreffen. Von diesen Voraussetzungen ist die eine die, daß wir unser psychisches Erleben zu beobachten und in

1) Vgl. darüber meine Allgemeine Sinnesphysiologie, S. 292.

geeigneten Begriffen erinnerungsmäßig festzuhalten vermögen. Tatsächlich besitzen wir dies Vermögen in sehr ungleichem Maße, und in der Sinnesphysiologie ergeben sich eigenartige Folgen daraus, daß es gegenüber manchen Besonderheiten der Empfindung so gut wie vollständig versagt, andern gegenüber jedenfalls nur in recht unvollkommener Weise entwickelt ist. Aus diesem Versagen der gewöhnlichen Selbstbeobachtung ergibt sich die Berechtigung, hinsichtlich der eignen psychischen Vorgänge indirekt Schlüsse aus physiologischen Tatsachen zu ziehen, ein Verfahren, das uns als ein regelmäßiges und in größerer Ausdehnung anzuwendendes nur für unsere Vorstellungen über fremde psychische Erscheinungen geläufig ist.

Von ähnlicher Bedeutung ist die Voraussetzung, daß diejenigen Urteile, die, wie die Sätze der Logik und Mathematik, in unmittelbarer und zwingender Weise einleuchten, psychologisch unter ganz unveränderlichen Bedingungen stehn. Während dies für die erwähnten Beispiele in der Tat zutrifft, gilt es nicht uneingeschränkt für die auf Selbstbeobachtung beruhenden Urteile der Vergleichung, der Analyse u. dgl. Betrachten wir eine Stabilität der Reflexionsurteile als Regel, so können die abweichenden Verhältnisse dieser letzteren Urteilsarten wiederum als ein logischer Ausnahmsfall bezeichnet werden.

Durch die Berücksichtigung der hier behandelten Verhältnisse erledigt sich eine Reihe von Fragen, die in der Psychologie, namentlich in der Psychologie der Sinnesempfindungen, zunächst auf eigenartige Schwierigkeiten führen [1]).

---

1) In meiner Allgemeinen Sinnesphysiologie ist an mehreren Stellen (namentlich S. 116 und 186) erwähnt worden, daß eine ganz befriedigende Klärung gewisser dort berührter Fragen nur im Rahmen allgemeiner logischer Untersuchungen möglich ist, die einer andern Gelegenheit vorbehalten bleiben müssen. Die dort in Aussicht genommenen Darlegungen sind in den vorliegenden Blättern gegeben.

ÜBER DIE BEDEUTUNG VON FR. TH. VISCHERS ÄSTHETIK FÜR DIE ÄSTHETISCHEN BESTREBUNGEN DER GEGENWART.

VON

HERMANN GLOCKNER (HEIDELBERG).

Beinahe achtzig Jahre sind verflossen, seitdem Fr. Th. Vischer in den »Jahrbüchern der Gegenwart« seinen »Plan zu einer neuen Gliederung der Aesthetik« vorlegte — und mehr als zwei Menschenalter gingen dahin, seitdem er den letzten Band des großen »Handbuches«, dessen »künftige Ausarbeitung« er damals ankündigte, abgeschlossen hat [1]). Heute erscheint dieses Werk, das den Ruhm seines Verfassers vor allem begründete, das mit Recht für Vischers bedeutendste wissenschaftliche Leistung gilt und ihm seinen Platz in der Philosophiegeschichte des 19. Jahrhunderts vorzüglich sichert, in zweiter Auflage [2]). Da fragt wohl mancher: Ist das auch notwendig? Eine ununterbrochene Weiterentwicklung des philosophischen Denkens trennt uns von Vischer, deren mannigfach verschlungener Verlauf zwar nicht ganz leicht zu durchschauen ist, deren Resultate aber gewiß auch auf die Aesthetik übergreifen und von dem Standpunkt des Vischerschen Hauptwerkes abführen mußten. Ja: Vischer selbst trennt uns von Vischer! Er hat selbst innerhalb dieser Weiterentwicklung seinen Platz. Er hat an seinem eigenen Werke Kritik geübt. Er wollte es von Grund aus umarbeiten. Hat da der alte Bau überhaupt noch ein Recht fortzubestehen? Verdient er mehr als das antiquarische Interesse des Historikers, der untersucht, was für zeitliche Lösungen die

---

1) »Plan zu einer neuen Gliederung der Aesthetik«, Jahrbücher der Gegenwart, Dezbr. 1843. Wieder abgedruckt im IV. Band der Neuausgabe der Krit. Gänge (Verlag Meyer & Jessen, München 1922), S. 159 bis 197. — »Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen. Zum Gebrauche für Vorlesungen.« Carl Mäcken Verlag, Reutlingen und Leipzig (später Stuttgart) 1846 bis 1857.

2) Herausgegeben von Robert Vischer, Verlag Meyer & Jessen, München 1922.

überzeitlichen Probleme irgendeinmal gefunden haben — verdient er die lebendige Anteilnahme des Systematikers, der den Mut hat, diesen ewigen Problemen in diesem Augenblick von neuem gegenüberzutreten?

Die überzeitliche Bedeutung eines historisch gewordenen Werkes der Philosophie ist es, die damit in Frage steht. Sie soll vom Standpunkt eines »Werdenden« aus ermessen werden. Wer eine Aesthetik bereits systematisch aufgebaut hat, der wird leicht anzugeben vermögen, in welcher Hinsicht ihm irgendeine frühere Darstellung ewig wahr und in welcher Hinsicht sie ihm veraltet und überholt erscheint. Er bringt Maßstäbe mit, die von einem »fertigen« Werk abgenommen sind, das alle Zeitlichkeit in sich überwunden haben möchte — und die nun an die geistigen Gebilde vergangener Tage als an etwas gleichfalls »Fertiges« angelegt werden, um ihren Gehalt an überzeitlicher Wahrheit festzustellen. Den folgenden Betrachtungen steht dergleichen noch nicht zur Verfügung. Sie können infolgedessen auch das historische Werk nicht als ein »Fertiges« und seine überzeitliche Bedeutung im Sinne der absoluten Wahrheit beurteilen wollen. Sie sehen es vielmehr von vornherein an als hineinverflochten in den Ablauf einer Entwicklung, die noch nicht zu Ende ist. Sie setzen voraus: eine wissenschaftliche Aesthetik, die eine wahrhaft philosophische Disziplin zugleich wäre, und an der auch nur die Erkenntnis des augenblicklichen Heute (um wieviel weniger die Erkenntnis eines vielleicht an überraschenden Entdeckungen reichen Morgen!) nicht zu rütteln vermöchte, gibt es noch nicht; wir beobachten lediglich fortdauernde Bestrebungen, eine solche Wissenschaft aufzubauen und in die Geschichte dieser Bestrebungen gliedern sich sowohl Vischers Hauptwerk ein, wie seine spätere Kritik desselben und die Bemühungen seiner letzten Lebensjahre — wie die Bemühungen seiner Nachfolger, seiner Gegner und seiner Freunde, deren lange Reihe wiederum in unseren eigenen Bestrebungen ihre Fortsetzung findet.

Die Vorstellung einer solchen »Reihe« legt »Bescheidenheit gegen den Vordermann« nahe. Aber Bescheidenheit und Dank sind noch nicht Erkenntnis jener überzeitlichen Bedeutung einstiger Leistungen für eine ewige Gegenwart, wie sie hier gefordert wird. Ewige Gegenwart — denn es handelt sich um geistige Gebilde, die insofern sie einmal ein Werdendes darstellten, über ihre Zeit hinaus wertvoll bleiben für den ewig nur in der Form des Werdens wahrhaft »gegenwärtigen« Geist.

Welches aber sind die Maßstäbe, um derartige überzeitliche Bedeutsamkeiten zu ermessen? —

Sie sind nirgends fertig vorhanden; aber sie sind gleichfalls gerade deshalb ewig »gegenwärtig«, d. h. sie werden in einem fort lebendig hervorgebracht im Augenblick der schöpferischen Produktion, die allemal unter dem Einfluß irgendwelcher historischer Gebilde steht. In diesem Augenblick, der sich für die mannigfachsten Denker zu den verschiedensten Zeiten immer wieder erneuern mag, gehen von dem großen Werk der Vergangenheit Forderungen aus, die vielleicht noch niemals laut geworden sind, die aber alsobald erfüllt werden müssen, sowie der Geist sie vernimmt. Die unausschöpfliche Unendlichkeit aller dieser Forderungen ist eine Idee. In dieser Idee erfüllt sich die überzeitliche Bedeutung einer philosophischen Leistung und ihre ewige Wirksamkeit nicht als eines ein für allemale feststehenden Gebäudes von teils richtigen, teils irrigen Lehrmeinungen für solche, die selber ein solches Gebäude aufgebaut haben und »darin wohnen«, die »fertig sind« und denen nun nicht leicht etwas »recht zu machen« sein wird, sondern als eines Gebildes voll geistiger Lebendigkeit und Werde-Fülle für alle Werdenden, die bekanntlich »immer dankbar« sind.

Als ein solches Gebilde also wollen wir im folgenden Fr. Vischers systematisch-ästhetische Leistung betrachten und dabei mit dem Maßstab ihrer eigenen Wirksamkeit messen, die auch heute noch jeder verspüren wird, der es versucht, das Gebäude einer philosophischen Aesthetik zu errichten. Wir werden dabei die geistige Substanz des Werkes, wie seine Darstellungsform, seine Gelehrsamkeit wie seine praktische Brauchbarkeit, seine Geschichte wie seine Stellung in der Geschichte zu besprechen haben.

I.

Friedrich Vischer nannte seine Aesthetik ein »Handbuch zum Gebrauche für Vorlesungen«. Er hatte es auf sich genommen, die philosophischen Forschungsergebnisse einer glänzenden Zeit — die ihrerseits eine Kultur in sich verarbeitete, die bis hinunter zu den Anfängen aller Kultur überhaupt reichte — soweit sie sich auf das Schöne und auf die Kunst bezogen, zusammenzuarbeiten und zu sichten, in ihren Lücken auszufüllen und aus einem einheitlichen Prinzip heraus enzyklopädisch darzustellen. Dieses Prinzip selber war nicht neu. Neu war lediglich die umfassende Durcharbeitung und Ordnung des gesamten Materials unter Zugrundelegung dieses Prinzips. Dem entsprach die Ankündigung, die lediglich eine »neue Gliederung der Aesthetik« in Aussicht stellte, die philosophische Idee derselben aber ausdrücklich voraussetzte, dem entsprach der Inhalt

der einleitenden Paragraphen, dem entsprach schließlich auch die Einschätzung des Werkes durch die Zeitgenossen.

Die weitschichtige Anlage des Ganzen und die umsichtige Beherrschung des Details wurde bestaunt; dem aufgewendeten Fleiß und der Gelehrsamkeit des Verfassers wurde Bewunderung gezollt. Ueber die philosophiegeschichtliche Stellung des Werkes aber war man sich von vornherein ganz klar: man hatte offenbar ein Werk der Nachblüte des deutschen Idealismus vor sich. Ein überragender Denker hatte — damals vor zwei Menschenaltern bereits — der Welt ein neues Problemgebiet abgewonnen und Denkformen geschaffen, denen ein großer Mensch und Dichter gleichzeitig neue Kunst- und Lebensformen zur Seite stellte. An der Ineinssetzung des theoretischen Cogito mit dem weltlebendigen Ich bin, der überzeitlichen Regel mit der entwicklungsfrohen Wirklichkeit, der abstrakten Wissenschaftslehre mit dem strotzenden Reichtum der Gott-Natur hatte ein jüngeres Geschlecht mit hingebendem Eifer gearbeitet und mit einzigartiger genialer Produktivität System auf System geschaffen. Das Menschenideal des Neuhumanismus war gelebt und ausgestaltet worden, bis die Weltidee des Hegelianismus schließlich alles durchdrang und erfüllte. Der Kreis des kontemplativ und aktiv überhaupt Erreichbaren schien in ihr zu entspringen und sich zu vollenden: Gott und die Welt, Rationales und Irrationales waren in ihr »aufgehoben«. Mit der fraglosen Sicherheit des Meisters hatte der Philosoph in seinen Heidelberger und Berliner Vorlesungen Feld um Feld durchschritten; die Schüler sammelten sich zu seinen Füßen; jegliches Problem schien gelöst und die Welt durchsichtig geworden und nur die praktischen Forderungen und aktiv zu erfüllenden Ideale blieben noch bestehen. Während sie immer mehr in den Vordergrund traten, wurde der Gedanke seiner selbst offenbar müde. Seine ursprünglich zentral auf die eigene Problematik gerichtete Kraft ermattete. Die mächtige Bewegung, die mit Kant gleichsam auf hoher See wirbelsturmartig begonnen hatte, verebbte langsam nach den Gestaden hin. Mit mehr Gemütlichkeit und Ruhe, auch mit mehr geduldiger Gelehrsamkeit und überhaupt mit mehr Zeit, als sie sich etwa der junge Fichte oder Schelling je genommen hatte, wendeten sich die jüngsten Philosophen den massigen Gesamtgebieten der Kultur zu, deren Tiefe sie historisch auszuschöpfen, deren Breite sie systematisch zu beherrschen suchten. Zu ihnen gehörte offenbar Friedrich Vischer. Zu ihnen wurde er wenigstens gezählt.

Was man an seinem Werke in erster Linie hatte, war ein Kompendium all der Ideen und Theorien, die bisher überhaupt auf

ästhetischem Gebiete zutage gefördert waren. Der gesamte Problembestand war einbezogen und übersichtlich ausgebreitet. Was der Grieche traumklar erfüllt und gelebt hatte: das Rätsel der Gestalt, das ihm früh als ein Rätsel erschien und das er in kunstvollem Frag- und Antwortspiel in die lichte Form einer göttlichen Theoria emporzudenken versuchte — woran die Schulmeister des 17. und 18. Jahrhunderts viel Mühe und Fleiß verwendeten um es auf eine vernünftige Formel zu bringen: die Größe und die reinigende Wirkung der Kunst, trotz des Lugs und Trugs ihrer Erscheinung — was Denker wie Kant und Künstler wie Schiller gemeinsam in den Kreis ihrer Betrachtungen zogen: die harmonische Erfülltheit und Ruhe alles Schönen in sich selbst und die hochgemute Aufgeregtheit des Erhabenen und beider »Regel« — was die Klassik formenstreng gebaut und was die Romantik in der Gefühle Ueberschwang wieder gelockert und aufgelöst hatte, was die geniale Kraft Schellings und Solgers zuerst in kühnem Anlauf systematisch bändigen wollte: das Naturhaft-Organische, das wie der Genius die göttliche Satzung erfüllt ohne von der menschlichen noch zu wissen — und was Hegel dann schließlich doch begrifflich zu fassen verstand: der absolute Geist selber, insoferne er sich in das Gewand begrenzter Erscheinung sinnlich faßbar hüllt und so offenbar macht — das alles war hier dermaßen übersichtlich geordnet, daß Frage um Frage am schicklichen Ort gestellt, kritisch beleuchtet und beantwortet wurde, daß Problemgebiet um Problemgebiet in das Gedankenfeld des Lesers eintrat, wie es die logische Entwicklung des metaphysischen Prinzips notwendig machte, und wie es der Gang der Weltgeschichte selber zu lehren schien, wobei insbesondere die künstlerische Entwicklung der Volksgeister hinwiederum den Vortrag des Philosophen gleichwie ein von Anfang an aufgeblättertes, in seinen Abbildungen vom Primitiven zum Komplizierteren fortschreitendes Bilderbuch begleiten mußte.

Eine gewaltige Aufgabe war gelöst: die Enzyklopädisierung der Aesthetik im Sinne der letzten großen Weltanschauung, zu der es der Menschengeist gebracht hatte. Diese Weltanschauung gründete sich auf eine an konsequenter Durchführung alles Bisherige bei weitem übertreffende Lehre von der weltbauenden Göttlichkeit des Gedankens, von der allesdurchgreifenden und in sich zur Entwicklung bringenden absoluten Vernunft. Ihr Standpunkt konnte gegenüber einer naiven ins Transzendente schweifenden Gläubigkeit als »immanenter Panlogismus« bezeichnet werden. Sie gab dem alten Gegensatz »konkret und abstrakt« unter

ausdrücklicher Zurückweisung aller sogenannten »Reflexionsphilosophie« einen neuen Sinn: sie dachte substanziell, der Gedanke war ihr das eigentlich Konkrete, die greifbare Dinglichkeit in die Wirklichkeit hinausgetretene Vernünftigkeit.

Auch ins Gebiet des Schönen und der Kunst hatte Hegel seine Philosophie »mit Flüssigkeit hineingeführt« — ja mit besonderer Flüssigkeit sogar, so daß Fr. Vischer bewundernd schreiben konnte: »Seine Vorlesungen über Aesthetik sind gleich vortrefflich in Vollständigkeit des Materials wie in inniger Durchdringung desselben; die Idee des Schönen breitet sich hier in organischem Wuchse zu dem reichen Baume der wirklichen Kunstwelt aus, der selbst in seine einzelnen Aeste mit jener Liebe verfolgt wird, mit welcher große Philosophen das Schöne immer zu einem Lieblingsgegenstande ihrer Forschungen gemacht haben«[1]. Allein es hatte sich eben doch immerhin um ein »Hineinführen« des philosophischen Grundgedankens in ein Gebiet gehandelt, das zwar aus dem rein-ontischen Ursprung der Welt heraus aufgebaut wurde, diesen selbst aber als ein exklusiv-logisches Absolutum voraussetzte. Jetzt ging einmal ein Denker von der ganzen gegenständlichen Fülle dieses Gebietes selber aus, deren ursprüngliches »Erlebnis an sich« keine Philosophen, sondern sinnenfrohe, an die Erscheinung hingegebene Menschen voraussetzt. Er wollte als Denker gleichsam die Probe auf das Exempel machen. Es lag ihm nichts daran, z. B. das für den Hegelianismus vorzüglich bedeutsame »Gesetz der Dreigliedrigkeit«, dessen logische Ableitung er respektierte, in die »schöne Welt«, in der er sich erlebnismäßig vor allem zurechtfand und auf deren Erforschung er sich nun als Philosoph warf, hineinzutragen. Es mußte sich vielmehr sozusagen »von selber so machen«. »Wenn man mir beweisen könnte — schreibt Vischer gleich am Anfang seines Planes zu einer neuen Gliederung der Aesthetik —, daß ich von der metaphysischen Kategorie ausging und den Stoff in sie hineinzwängte, wäre der Vorwurf so gerecht wie überall, wo eine falsche Abstraktion einen realen Gegenstand in ein fertiges Fachwerk preßt. Ich habe aber diese Einteilung nirgends gesucht.«

So kam es, daß man an Vischers Werk nicht nur das umfassendste Kompendium aller bisherigen Aesthetik überhaupt hatte, sondern daß diese ästhetische Enzyklopädie zugleich als eine ebenso umfassend angestellte Probe für die Richtigkeit und Wahrheit des Hegelschen Systemes betrachtet werden

1) Kritische Gänge. Vierter Band, S. 159. — Ich zitiere durchweg nach den neuen Ausgaben.

konnte. Es mußte die Zeitgenossen interessieren, inwieweit das Grundgerüste des Hegelianismus vor der selbständigen Arbeit eines sein Gesamtgebiet so großartig beherrschenden Aesthetikers wie Vischer bestehen konnte. Und da sahen sie: Hegel hatte nicht bloß seine Philosophie in die Welt des Schönen mit jener außerordentlichen »Flüssigkeit« hineingeführt, die Vischer rühmte, sondern diese Welt des Schönen trug offenbar in ihrer Objektivität als »geistige Wirklichkeit« von vornherein alle jene konstitutiven Momente in sich, die der Philosoph in dialektisch-fortschreitender Entwicklung aufzugreifen und in die absolute Wirklichkeit der Erkenntnis überzuführen hatte. Die Aesthetik bewies hier in der Tat, daß sie »eine der richtigsten Proben der Metaphysik« (§ 8) sei. Der systematische Grundgedanke Hegels schien nicht nur durchaus bewahrt werden zu können, sondern er wurde gleichsam aus dem Geiste des Schönen heraus zum zweiten Male geboren. Die Dreigliederung schien sich wirklich »von selbst so gemacht« zu haben, ja sie konnte sogar ohne bemerkenswerten Zwang noch viel strenger durchgeführt werden als bei Hegel. Insbesondere der grundlegende erste Band gab sich ganz und gar als das Werk eines selbständigen Denkers *und* eines überzeugten Hegelianers.

Und doch auch wieder nicht so ganz! Man spürte es auf jeder Seite: der Mann, der das geschrieben hatte, war noch etwas mehr als bloß ein gelehrter Enzyklopädist seiner Wissenschaft und ein scharfsinniger Selbstdenker aus der Schule des letzten großen Philosophen. Ein *künstlerischer Mensch* war da zugleich am Werk: Einer, der wirklich sehen konnte, der es vor einem Gebilde der Plastik »in den Händen bekam«, ehe er noch einen Gedanken gefaßt hatte, und den Last und Leichte eines Bauwerks körperlich reckte und zu Boden zog. Ein *dichterischer Mensch* war da am Werk, dessen bewegliche und kräftige Phantasie sich vorzüglich an der unvergleichlichen Gestaltenfülle Shakespeares genährt hatte, der aber gegebenenfalls auch selber etwas machen konnte, dem das poetische Handwerkszeug frei zur Verfügung stand, und der so dem Dichter gegenübertreten durfte als ein wahrhaft Verstehender wie der Welt als ein Bildender. Ein *Praktiker* war da am Werk: ein tatbereiter, ein aktionsbedürftiger Mensch, den es immer wieder aus der Studierstube hinaus ins Freie, auf die Wanderschaft, zu politischer Wirksamkeit, nach Italien zog, der gelegentlich einmal ausrufen konnte: »Nicht Studien will ich; Anschauung, Produktion will ich!«

Längst wußte man es, daß die Aesthetik eine solche praktisch-künstlerische Begabung zugleich irgendwie voraussetzte. Aber diese »Voraussetzung aller Aesthetik« war bisher immer nur derart erfüllt worden, daß

das systematisch-wissenschaftliche Denken des betreffenden Forscher-Künstlers bereits in der Wurzel Schaden nahm, daß der Dichter den Denker in sich vernichtete — oder umgekehrt. Selten wird der Mensch gefunden, der wirklich die »Sprache des Künstlers« und die »Sprache des Gelehrten« mit gleicher Vollkommenheit zu sprechen versteht — seltener noch gelingt es ein derartig zwiefach-geteiltes Weltverhalten in den Dienst eines einheitlichen Werkes zu stellen! Dies war das Dritte, was man an Vischers Aesthetik hatte: das Werk eines Philosophen und eines Künstlermenschen, das Werk eines Mannes, der die Doppelbegabung mitbrachte, die seine Aufgabe erheischte. Keine Frage, daß er — wie er als Künstler in dem Gedicht »An das Bild Peter Vischers am Sebaldusgrab in Nürnberg« selbst mit wehmütigem Lächeln zugibt — ein »Geteilter«: ein Hegelschüler und ein schönheitsbewanderter Dichter war.

War es ihm aber auch gelungen, im literarischen Produkt seiner Aesthetik den Doppelmenschen »aufzuheben« als in einem einheitlich-gewachsenen Ganzen? Oder war dieses Werk selber ein »Geteiltes« geworden?

2.

Seine äußere Form spricht bekanntlich für das Letztere. Vischer hatte das systematische Grundgerüste des Handbuches aus festgefügten Paragraphen geschmiedet, deren knappen sachlichen Wortlaut er in Anmerkungen weiterhin frei paraphrasierte. In diesen Anmerkungen spüren wir vor allem den Künstler, hören wir den Dichter, lernen wir von dem Praktiker. Der Paragraphenteil ist »Schreibe«, die Anmerkungen geben lebendige »Rede«. Die Geschichte der Aesthetik wird hier umfassend herangezogen, Beispiele werden gegeben, Streitfragen werden aufgeworfen und zu schlichten versucht. Oft erweitert sich die Anmerkung zur selbständigen Abhandlungsskizze, wie sie der Vortragende wohl einmal in glücklicher Stunde konzipiert, wenn ihn die mitarbeitende Aufmerksamkeit verständnisvoller Zuhörer weiter und weiter führt. Oft auch kommen die praktischen Tendenzen Vischers zum Durchbruch. Er kritisiert, er fordert. Ein Ton wird angeschlagen, der dem ursprünglichen Hegelianismus, der die Welt nicht umgestalten, sondern verstehen wollte, fremd geblieben war. So spricht, wer ein »Programm« vertritt; so sprachen die Politiker unter den Hegelschülern. Jegliches derartige »Programm« aber — ob es nun im engeren Sinne politisch war, oder nicht —

mußte vom eigentlichen Geiste des Vollendungs-Aristokraten Hegel abführen. So brachte Vischer seine Auffassung vom »modernen Ideal« in Gegensatz zu dem verehrten Meister, der mit der Romantik abschloß.

Es gibt Vischers Meinung nach überhaupt noch keine »neue Kunst«. Das »moderne Ideal oder das Ideal der gebildeten, d. h. der wahrhaft freien und zugleich mit der Objektivität versöhnten Subjektivität« ist noch durchaus im Werden, muß sich seine Formen erst schaffen. Welcher Art werden diese Formen sein? Hier tritt das »Programm« unseres Aesthetikers zutage. Er setzt sich ein für das Historienbild großen Stils, für die politische Tragödie, für eine aus dem Volksgeist herauswachsende wahrhaft nationale Kunst. Hier vor allem ist der Punkt, wo wir ihn von der Aufgabe des reinen Gedankens, der Hegel in sich selber problematisch war und — philosophisch aufgelöst — lediglich in das Gebiet des Schönen und der Kunst »hineingeführt« werden mußte, nachdrücklich abbiegen sehen. Der Künstler in Vischer will nicht glauben, daß der Geist seine bildnerischen Entfaltungsmöglichkeiten ein für allemal durchlaufen hat, daß ihm auf diesem Gebiet keine neuen Aufgaben mehr bevorstehen. Von hier aus greift denn auch die sonst auf die Anmerkungen beschränkte Lust »kritische Gänge« zu tun und auszufechten, auf das systematische Grundgerüste selber über: Vischer begibt sich mit seinem Werk in die Nöte der Zeit hinein, um im lebendigen Gedankenkampf, der selber »Tat« ist, am Weltenwerk mitzuarbeiten. Die Lehre vom Ideal enthält die ursprüngliche Bruchstelle, von der aus nach vorwärts und nach rückwärts ein breiter Riß durch die ganze Aesthetik sich hinzieht.

Dieser Riß ist bedeutsamer als der Gegensatz, in dem Paragraphentext und Anmerkung jeweils zueinander stehen. Er trennt den »Hegelianer« und den »ganzen Menschen« Vischer in einer viel ausdrücklicheren Weise, aber er hebt ebendamit auch die mehr literarisch-formale Verschiedenheit der äußeren Darstellungsweise wieder auf und gibt dem Werke eine für den tiefer eindringenden Blick ganz und gar unverkennbare innere Einheit.

Aber diese Einheit ist nicht unproblematisch. Sie beruht auf der Einheit der Vischerschen Persönlichkeit. Mit seiner Persönlichkeit jedoch steht ein Philosoph allemal mitten im lebendigen Wechselkampf der geistigen Kräfte und Mächte: sie entwickelt und festigt sich, indem sie beständige Fühlung hält mit dem unaufhaltsam vorwärtsrückenden Uhrzeiger der Zeit, der sie zwar schöpferisch einen neuen Inhalt gibt, von deren Inhalten sie aber auch selber in jedem Augenblick mehr oder weniger gebunden und bestimmt wird. Denn dies ist die Eigenart aller Persönlich-

keit: ein Selbständiges zu sein, indem sie sich aus einem Allgemeinen heraushebt, das ihr doch kein Fremdes sein darf, das sie trägt und nährt, aus dem sie herausgewachsen ist wie die Blume aus dem Erdreich, über dessen dunkle Masse sich ihre Blütenkrone nun reinlich und stolz erhebt als etwas Eigenes, das von einer Sonne geweckt worden ist, zu der es hinaufstrebt und emporschaut — und zu dem sie doch als bodenständige Pflanze nach kurzer Zeit wieder zurückkehren muß um die Kräfte, denen sie selber ihr Keimen verdankte, mit den Gaben des Lichtes zu mehren, die sie sich als entfalteter Keim errungen hat. Diese Eigen-Art aller Persönlichkeit läßt sich an jedem bedeutsamen Individuum aufzeigen, insoferne es mit einem erheblichen Teil seiner selbst den Inhalten der Zeit verloren bleibt, die es zugleich selbständig mehrt und bereichert. So auch Friedrich Vischer. Wird da nicht sein Werk an eben dieser Eigenart teilhaben müssen, insoferne seine einheitliche Grundfeste in einer Tiefenschicht verankert ist, aus der eben die Persönlichkeit seines Schöpfers selber herauswächst?

Und so ist es natürlich auch. Vischers Werk, das bei oberflächlicher Betrachtung als ein »Geteiltes« erscheinen mag, zeigt sich bei näherem Zusehen als ein »Einheitliches«, aber diese seine Einheit ist in der Einheit der Persönlichkeit begründet und hat an der Problematik aller Persönlichkeit selber teil. Ein lebendiger Mensch hat diese Aesthetik geschrieben, das merkt man allerorten, das hält das getrennte Zweierlei überall zusammen — das ist es aber auch, was dem Organismus des Ganzen die innere Ruhe nimmt und was die Ordnung dieser Gedanken überall über sich selber hinausführt. Betrachten wir noch einmal jene ursprüngliche Bruchstelle: die Lehre vom Ideal, von der aus auch wiederum die innere Einheit des Werkes sich, wie ich glaube, am besten erkennen läßt! Sie zeigt uns: indem Vischer dem tatfrohen und gegenwartsgeweihten Zug seiner eingreifslustigen Persönlichkeit folgte und sein Werk seiner Zeit zu gewinnen trachtete, hat er es zugleich auch eben jener Zeit überantwortet. Vischers Persönlichkeit ist die Persönlichkeit eines Kämpfers — seine Mannesjahre aber fallen in eine Epoche des geistigen Uebergangs.

Wie weiter? — so fragten die Zeitgenossen, nachdem Hegels weltumfassendes System sich vor ihnen entfaltet hatte und in sich abgeschlossen war. Sollte der »Geist« — von dem Philosophen abermals in eine Schranke gebannt — sich nicht abermals die Schranke zur Staffel machen und auf irgendwelche Weise einen abermaligen Gegensatz gewinnen zu dem

Meister des »sachlichen« Philosophierens, der sein Menschsein ganz und gar in die Objektivität einer zu sich selber gekommenen Gotteswelt versenkt und mit dem Pathos der dem Wahren, d. i. dem Ganzen immanenten Vernünftigkeit sein Lehrgebäude errichtet hatte? Diesen Gegensatz lebte Friedrich Vischer — erst über der langwierigen Arbeit an der Aesthetik aber wurde er sich dieses seines »Andersseins« Hegel gegenüber mehr und mehr bewußt! Er hatte als überzeugter Dialektiker begonnen. Er glaubte mit der »Umstellung gewisser Teile des Hegelschen Systems«, mit der wohlbegründeten Ablehnung einzelner Gedankenzüge und mit der notwendigen Ergänzung einiger »Lücken« auszukommen. In dem »Plan zu einer neuen Gliederung der Aesthetik« finden wir ihn noch ganz und gar in dieser Meinung befangen: hier trägt er programmatisch vor, was er dann in der Aesthetik auszuarbeiten unternommen hat. Indem er aber seine ganze Persönlichkeit an dieses Werk drangab und, wie ich zu zeigen versuchte, zur treibenden einheitbindenden Kraft dieses Werkes machte, mußte er ebendieser seiner Persönlichkeit nach und nach selber inne werden — und da zeigte es sich immer deutlicher, daß gerade in den anfangs so geringfügig erscheinenden Abweichungen von Hegel sein eigenes Vischer-Individuum lebte und webte. Gleich Hegel hatte dieses Vischer-Individuum die Romantik hinter sich. Aber welch ein Unterschied! Hegel war durch die Frühromantik hindurchgegangen und hatte sich selber gefunden, indem er sich zu dem »Ideal des Jünglingsalters«, zu dem romantischen Griechentraum Hölderlins, zu Winckelmanns und Schillers Platonismus und — als sich dieses Ideal »zur Reflexionsform, in ein System zugleich« verwandeln wollte — zu Jacobi, Schelling und Schleiermacher in Gegensatz setzte. Vischer dagegen war (worauf meines Erachtens noch niemals mit dem gehörigen Nachdruck hingewiesen worden ist) aus der Spätromantik herausgewachsen, wie sie besonders von den schwäbischen Dichtern vertreten wurde.

Von ihr ist seine Jugendpoesie beeinflußt, aber auch für seine ästhetischen Anschauungen ist es nicht gleichgültig, daß z. B. der Sänger seiner nächsten Heimat: Uhland einer seiner Lieblinge war. Gleich diesem hält er gern die romantischen Stimmungen fest, strebt aber zugleich eine körnige »ideal-realistische« Gestaltung an. Mörike und Gottfried Keller, aber auch der problematische Dithmarsche Hebbel (den ja auch gerade Uhland künstlerisch-richtunggebend beeinflußt hat) sind bekanntlich den gleichen Weg gegangen. Mit den Idealen dieser Generation, die Hegel nicht mehr erlebt hat, zu denen aber die Ideale der Spätroman-

tik, die Hegel ignorierte, hinüberführten, fühlte sich Vischer einig. Als *Künstlerpersönlichkeit* trug er sie lebendig in der Brust und konnte er sich später (wenigstens seinem Wollen nach) Uhland, Mörike und Keller an die Seite stellen — als *Denkerpersönlichkeit* aber mußte er gleichzeitig nach den erlösenden Begriffen ringen, mit denen sich diese Ideale begründen und verständlich machen ließen.

So kann man sagen: die Aesthetik ist ein riesiges Organon, das sich die dunklen Kräfte seines künstlerischen, aber auch — für Vischer damit untrennbar verbunden — seines allgemein-kulturellen: seines theoretischen und seines religiösen, seines persönlich-individuellsten und seines überpersönlich-geistigsten Sich-vorwärts-Kämpfens bauten, um »zu sich selber zu kommen«. Mit diesem Ausdruck sind wir wieder bei Hegel angelangt. Und in der Tat, wir haben ja auch nicht das Geringste von dem bisher Behaupteten zurückzunehmen: Vischers systematisches »Denkgeschäft« gehört dem selben Geiste an, wie das Hegels; denn es verfolgt dasselbe Ziel einer welthaften »an und für sich« explizierten Selbsterkenntnis. Vischer konnte in seiner Aesthetik ein Schüler Hegels bleiben, aber — und dies ist *das vierte*, was dieses Werk bereits für die Zeitgenossen so bedeutsam machen mußte — *um eine wirklich produktive Leistung innerhalb des Hegelianismus handelt es sich hier: Vischer verfügt über eine selbständige geistige Persönlichkeit, die von Hegel ausgehend mit den Denkmitteln Hegels über Hegel hinausstrebt.*

3.

Als Vischers Aesthetik zu erscheinen anfing, bereitete sich schon überall die Abwendung von der »Absoluten Philosophie« vor. Hegel war zuletzt bei den kompliziertesten Vordergrundsgebilden seines Gegenstandes, der Welt, angelangt. Rechtsphilosophie und Staatsphilosophie zeigten ihn schließlich an dem Punkte, wo die »Idee« hart mit jener »Wirklichkeit« zusammenstieß, die für den jungen Menschen des 19. Jahrhunderts etwas durchaus Umstrittenes war und für Hegel doch nichts Umstrittenes sein durfte. Die Heftigkeit dieses Zusammenstoßes wurde dadurch verschärft, daß den Philosophen bei der auf den zuletzt von ihm behandelten Gebieten naheliegenden Zuspitzung zur praktischen Erörterung brennender Gegenwartsfragen seine konservative Gesinnung zu seiner Geschichtsphilosophie in einen scheinbar auf der Hand liegenden Widerspruch

brachte. Der Geist Fichtes rächte sich offenbar für manche ihm angetane Unbill. Mit der alten Energie zwar und mit der durchgreifenden Sicherheit des genialen Systematikers füllte Hegel auch noch die Peripherie seiner Ideenwelt mit dem Zentralgehalt seiner Weltanschauung, so daß Hörer und Leser geradezu eine »neue Mitte« zu erkennen glaubten. Allein gerade an die verführerische Erscheinung dieser »neuen Mitte« knüpften sich erhebliche Mißverständnisse, insoferne der Geist der Logik und vor allem der kaum noch gelesenen, schwerlich mehr verstandenen Phänomenologie darüber verloren ging.

Es ist hier nicht der Ort, Ausführlicheres über die Wandlungen zu sagen, die sich schon bei Lebzeiten Hegels in dessen eigenem Denken und noch weiterhin innerhalb der von ihm hervorgerufenen »Bewegung« vollzogen. Es genügt festzustellen, daß gerade die Selbständigsten und Vorstoßendsten unter den jungen Denkern — der Gegenwart und der Zukunft zugewandt — von den Ergebnissen der Geschichtsphilosophie und Religionsphilosophie, der Rechtsphilosophie und Staatsphilosophie ausgingen, sie mit reichem und immer reicherem empirischen Material erfüllten, die dialektische Methode aber bald als eine lästige Fessel empfanden und (immer an die kompliziertesten Vordergrundsgebilde des Kulturlebens anknüpfend!) zu zertrümmern suchten. Heraus aus der Ideologie! Handeln! Praktisch sein! Wirklich Brauchbares zutage fördern! — hieß die Losung. Dazu kam der Kampf gegen ein gewisses, für einige unter den jungen Fortschrittsmännern unangenehm hervortretendes scholastisch-theologisches Moment bei Hegel. »Ich habe Hegel nur noch wie einen wackligen Zahn im Munde, auf den ich nicht mehr das Herz hätte zu beißen«, schrieb Strauß bereits im Jahre 1846 an Vischer. Dieser aber konnte (gleich wenigen anderen, langsamer bauenden Geistern) mit dem Philosophen so rasch nicht fertig werden. Nie hatte er seine »heimliche Theologie« mißverstanden, dazu kannte er ihn zu gut, dazu wußte er zu genau: für Hegel »war schon früh die Idee eines von der Welt unterschiedenen Gottes das Erzeugnis des reflektierenden Verstandes«, der »das Endliche und das Unendliche auseinanderreißt« und »so die Gottheit als ein Jenseitiges dem Endlichen gegenüberstellt« (Dilthey).

Vischer vermochte es nicht, sein D e n k e n so rasch nach dem Winde zu drehen, von dem seine P e r s ö n l i c h k e i t getrieben wurde. Treuer als mancher andere unter den Bahnbrechern der »neuen Zeit« hält er an den Prinzipien des Hegelianismus fest — und zu den Grundfesten der Hegelschen Weltanschauung hat er sich eigentlich immer bekannt. Er brachte es fertig (was nur ganz wenige außer ihm noch fertig brachten)

den Buchstaben Hegels im großen und ganzen zu bewahren, als seine volle menschliche Existenz sich schon längst über den Schulhegelianismus hinaus ganz neuen Zielen zu entwickelte — und so kam es, daß er (gleich jenen wenigen) auch jenes Größere fertig bringen konnte: den Geist Hegels aus seiner Vischer-Persönlichkeit heraus wenigstens weltanschaulich wieder sichtbar zu machen zu einer Zeit, wo dieser Philosoph im allgemeinen verspottet und vergessen war.

Beide aber: der junge und der alte Vischer lassen sich beinah allerorten nebeneinander in der Aesthetik aufzeigen. Der hegelgläubige Dogmatiker kann dieses Werk deshalb lesen ohne gerade allzu empfindliche prinzipielle Abweichungen von seiner Denkmethode mit in den Kauf nehmen zu müssen; denn die künstlerische Persönlichkeit des Verfassers wird ihm nur als ein erfreuliches, von der Sache selber gefordertes Plus erscheinen. Der Historiker aber, der von der abgeschlossenen Weltanschauung Friedrich Vischers ausgeht als von etwas Selbständigem, Eigenem, wird andererseits mit demselben guten Rechte behaupten dürfen: die »Hegelsche Schulform« sei gar nicht das eigentlich Wesentliche, sie verhelfe Vischer lediglich in erfreulicher Weise zum Ausdruck, ohne ihn etwa einschränken oder gar in falsche Bahnen drängen zu können [1]). Ich widerspreche keinem von beiden, aber ich betone: weder der Hegelianer noch der Vischerianer sieht dabei letzten Endes das, worauf gerade hier die Aufmerksamkeit gelenkt werden möchte: die problematische Einheit des Werkes, die sich entwickelnde Persönlichkeit in und hinter demselben, von der diese Einheit hergestellt und überall getragen wird.

Die Erkenntnis dieser Persönlichkeit allein aber, die als solche der »neuen Zeit« angehörte, gibt uns den Schlüssel zum richtigen Verständnis der »Umstellungen, Abweichungen und Ergänzungen« an die Hand, mit denen Vischer sein allmähliches Sichentfernen von der Hegelschen Schulphilosophie einleitete, um später gerade auf der Basis dieser selbständig erarbeiteten Partien sich den Geist Hegels weltanschaulich lebendig zu erhalten.

Die sichtbare weite Welt mit der Fülle ihrer Schönheit und das tägliche

1) Vischer selbst hat sich später, als er sich selber geschichtlich geworden war, auf diesen Standpunkt gestellt: »Zur Zeit, als der erste Band meiner Aesthetik erschienen war — schreibt er 1874 im Anschluß an die oben zitierte Briefstelle seines Freundes Strauß — war Hegel bei mir noch ein nur etwas erschütterter Stockzahn, erschüttert jedoch allerdings, wie jeder finden wird, der nicht nur auf die Knochen, sondern auch auf das Fleisch des Buches sieht. Doch niemals so habe ich mich von Hegel befreit, daß ich ihn nun einfach für abgetan hielte.« Kritische Gänge. Sechster Band, S. 472 f. Es folgt alsdann das bemerkenswerte ausführliche Bekenntnis zu Hegels Weltanschauung.

an das Jetzt und Hier sinnlich gebundene Erlebnis derselben, der konkrete Stoff und der Künstlergriff, mit dem er praktisch bewältigt wird, siegen bei Vischer menschlich-weltanschaulich über den philosophisch freilich abstrakt in sich gefaßten und (man möchte bisweilen fast sagen: krampfhaft) festgehaltenen Gedanken — wie anderwärts ungleich radikaler die Betrachtung der historischen Wirklichkeit und die Erforschung der auf ganz neue Weise wissenschaftlich-problematisch erscheinenden Natur über die Spekulation! So kommt es, daß ihm der subjektive Eindruck des Schönen, aber — damit aufs engste verbunden — auch die Hingabe an die Existenz des objektiven Phänomens ungleich wichtiger und erforschungswerter erscheint als Hegel. Das Doppelergebnis ist eine ausführliche Lehre von der Phantasie als dem Organ des subjektiv Schönen (»Man ist hier ganz auf psychologischem Gebiete.« Krit. Gänge IV, S. 172) und eine ebenso umfassende Darstellung der Naturschönheit.

Vischer ist hier durchaus originell. Er unterscheidet sich von Hegel zunächst dadurch, daß er eine scharfe Trennung der rein-ästhetischen Bildkraft von dem religiösen Ahndungsvermögen durchführt, was dieser nicht zustandegebracht hatte, so daß R. Zimmermanns Behauptung: »Hegels Aesthetik ist im Grunde nur das Prachtgewand seiner Theologie« von hier aus angesehen leider nicht durchaus zurückgewiesen werden kann — um so weniger als bei Hegel in der Stufenfolge der geistigen Entfaltungsformen das Schöne vor dem Heiligen zu stehen kommt, was Vischer mit der Begründung: »das Schöne muß nach der Religion folgen, weil es die Vorstellungen derselben zwar nicht als den einzigen, wohl aber als den ersten und zunächst wichtigsten Stoff ihrer Tätigkeit voraussetzt« (Aesth. § 5) als ein Anhänger der Straußschen Lehre vom »Mythus«, den er bis zuletzt in Gegensatz zum rein-künstlerischen »Symbol« brachte, ablehnt. — Was aber Hegels Darstellung des Naturschönen anbelangt, so war diese überhaupt zu kurz gekommen, ja Vischer glaubte sagen zu dürfen, »daß Hegel hier einen wirklichen Fehler gemacht hat«. Er »beschränkt nämlich die Lehre von der Naturschönheit auf die Reiche der bewußtlosen Natur und schließt die begeisterte Natur, die menschlich sittliche Welt davon aus, indem er meint, es liege hier der Gegensatz der natürlichen und der geistigen Welt überhaupt vor, da doch vielmehr der Gegensatz von Natur und Kunst vorliegt. Was nämlich an sich weit über die Natur hinausliegt, ist im Zusammenhange der Aesthetik noch bloße Natur, sofern es der von der Kunst noch nicht verklärten Wirklichkeit angehört. . . . Weil nun Hegel diesen Gegensatz mit dem Gegensatze

von Natur und Geist überhaupt verwechselt, so ist dieser ganze Abschnitt viel zu kurz ausgefallen; er umfaßt in seiner richtigen Ausdehnung nichts weniger als die ganze Welt.« (Krit. Gänge IV, S. 169 f.).

Ich glaube, daß Vischer hier ein Problem richtig gesehen hat, dessen Bewältigung für die Aesthetik von äußerster Wichtigkeit ist — doch handelt es sich hier vor allem darum, einzusehen, daß es seine lebendige schönheitsbewanderte Künstlerpersönlichkeit gewesen sein muß, die ihn über Hegel nach zwei Seiten hinauszugehen und den Gegenstand sozusagen an der Wurzel zu packen veranlaßte, so daß einesteils »Alles« als »gegeben« erscheint und anderseits »Alles« »schöngeschaut« werden kann[1]), und der Gegensatz Natur und Kunst so auf der einen Seite unendlich verschärft, auf der anderen Seite sowohl von der »natürlichen« als von der »künstlerischen« Seite her aufgehoben wird. Im Begriff der »Gestalt«, der nichts anderes bedeutet als »die Einheit der Idee und des Bildes«, erkennt Vischer dementsprechend bereits im ersten (grundlegenden) Teil seines Werkes die hier auf einer explizierteren Weltstufe prinzipiell funktionierende Synthesis. Hegel hatte auch bei ihrer Betrachtung bereits »sowohl zu wenig als zu viel« (Krit. Gänge IV, S. 160) gegeben. Dies kam daher, weil er in seiner Aesthetik eine Voraussetzung machte, die nur aus dem Ganzen seiner Ideenwelt überhaupt verstanden werden konnte: die Voraussetzung nämlich, »daß die wahre Wirklichkeit des Schönen nur die Kunst sei« (Krit. Gänge IV, S. 161). Hegel stand eben, als er seine Vorlesungen über Aesthetik hielt, als Kulturphilosoph der Welt g e g e n ü b e r; er durchdrang die Reiche des Geistes der Reihe nach mit der Kraft seines Gedankens; eins dieser Geistesreiche war das Reich der Kunst; er behandelte es, weil er dieses Kulturgebiet in der Welt vorfand. Vischer dagegen fand sich selber vor in der Welt als einen künstlerischen Menschen! Seine eigene Persönlichkeit, die Schönes zu sehen verstand, wohin sie nur blickte, war ihm fragwürdig. Um diese Fragwürdigkeit aufzulösen, mußte er abermals ad fontes steigen, wie es Hegel als systematischer Philosoph in seiner Logik getan hatte. Vischer ist also als Aesthetiker sozusagen »ursprünglicher« als Hegel. Weil er die z u s t ä n d l i c h e E i n h e i t des Schönen im Uebergang der naturhaft-objektiv gespeisten (»für sich« subjektiven) Phantasie zur subjektiv-objektiven Kunst an sich selber erlebte, deshalb konnte er es wagen die g e g e n s t ä n d l i c h e B e s o n d e r h e i t der in sich die Anschauung von Schönheit gewährleistenden und so selber »schön geartet«

1) Ich erlaube mir hier meine eigene Terminologie zu gebrauchen. Vgl. »Die ästhetische Sphäre«. Logos IX, S. 83 bis 120.

zu nennenden Phantasie und der gleich dieser Phantasie organisch gewachsenen Natur, an deren Schönheit die Phantasie sich selber findet und entzündet, einander gegenüberzustellen im Verlauf der theoretischen Untersuchung — wohl wissend, daß dieser »Gegensatz« (Vischer bezeichnet ihn im Anschluß an Hegel als »Widerspruch«) »an sich« d. h. im zuständlichen Erlebnis des Schönen gar nicht besteht.

Hätte Hegel dieses Problem mit derselben Schärfe ergriffen, mit der er rein-logische Probleme zu ergreifen pflegte, so hätte er sehen müssen, daß das Rätsel des Schönen bis in den Schoß seiner Gottheit hinein verfolgt werden muß und in dem absoluten Begriff ebenso beschlossen liegt wie in dem Begriff des Absoluten. So nahm sein Begriff »Gestalt« an, ohne daß der Denker erkannte, daß er »mehr-als-erkannte« [1])!

4.

Aber nicht nur die Lehre vom Naturschönen und der Phantasie veranlaßte Vischer zu einer kritischen Stellungnahme gegenüber Hegel. Seine Persönlichkeit treibt ihn noch weiter: sie sucht den Panlogismus selber zu sprengen. Ich denke, der tiefere Grund dazu ist unschwer einzusehen. Vischer war und fühlte sich nun einmal als Künstlermensch. Künstler sind keine die Welt bruchlos aufarbeitenden Denkmaschinen. Künstler haben ihre Launen, und die Welt, in der sie sich vorfinden, hat dementsprechend auch ihre Launen. Hier geht nicht alles, wie die Vernunft es gerne möchte: hier klappt es und dort klappt es nicht; heute fügt sich der begeisterten Intuition alles zum »Bilde«, das jeden Sinn befriedigt und alle Wünsche schweigen macht — und morgen, da fügt sich nichts, alle bösen Geister scheinen sich verschworen zu haben, um das alte dumpfe Chaos, das zwischen den Gebilden der Welt überall noch schlummert, wieder hervorbrechen zu machen, daß »aller Wesen unharmon'sche Menge verdrießlich durcheinander klingt«. Dieses Chaos glaubte Vischer gleichfalls schon im ersten Teil seines Werkes prinzipiell erkennbar machen zu müssen. Er nahm es in den Begriff des Schönen selber mit auf, wie Hegel den Widerspruch mit in den Weltbegriff aufgenommen hatte. Aber er ging weit über Hegel hinaus. An die originelle Auffassung des Komischen, die er im wesentlichen schon im Jahre 1837 (»Ueber das Erhabene und Ko-

1) Vgl. meine Schriften »Die ethisch-politische Persönlichkeit des Philosophen. Eine prinzipielle Untersuchung zur Umgestaltung der Hegelschen Geisteswelt«. Tübingen 1922, und »Der Begriff in Hegels Philosophie. Versuch einer logischen Einleitung in das metalogische Grundproblem des Hegelianismus«. Tübingen 1924.

mische«) fertig hatte, an der er bis zuletzt festhielt und auf die er mit Recht stolz war (vgl. Krit. Gänge IV, S. 417), knüpft sich die über das Spezialgebiet der Aesthetik hinaus für Vischer weltanschaulich wichtige Lehre vom »Zufall im Zufall«. Hier zeigt er sich als Irrationalist. »Hegel wirft den Zufall als das schlechte Endliche ununtersucht beiseite und betrachtet die Weltgeschichte, als wäre sie ohne Weiteres ein Gang von geistigen Gesetzen, die sich durch das Organ der frei wollenden Menschen notwendig vollziehen. Die Ideen haben für diesen Aristokraten des Begriffs eigentlich keinen Apparat als die menschliche Persönlichkeit, oder vielmehr den reinsten Auszug aus ihr.« Aber »das Zufällige an dieser Persönlichkeit und die ganze Welt des äußern Zufalls aus der Betrachtung auslassen heißt ein Drama ohne Kostüm, ja ohne Haut, Fleisch und Knochen der Spielenden und ohne Bühne für aufführbar halten«. »Denn hier waltet der Zufall im Zufall. Er bringt die Mischung, auch die ästhetisch günstige, er trübt sie mehr oder minder, irgendwie immer.« »Zufall ist das Zusammentreffen von Stoffen, Kräften, Wesen, das weder von diesen selbst, noch von irgend einem außer ihnen waltenden Geiste gewußt, berechnet, gewollt sein kann.« »Ich glaube noch immer, durch die Einführung und Durchführung dieses Begriffs eine Lücke ausgefüllt zu haben, an welcher die Philosophie, namentlich die Hegelsche, und die Aesthetik bis dahin gelitten hat«. Denn »alles Leben läuft sozusagen mit dem einen Fuß an diesem irrationalen Bande; alle Individualität entsteht unter Umständen der Zufälligkeit, auf dem Zufall ruht die eigentümliche Mischung ihrer Kräfte, alles Leben verläuft sich in der Reihe seiner Leiden und Tätigkeiten am Faden des Zufalls. Die Freiheit liegt auf der andern Seite, sie gehört als Eigenschaft des Menschen zum Gattungsmäßigen« (Krit. Gänge IV, S. 298 f.). So schrieb Vischer im Jahre 1866. Ich führe diese Dinge hier nicht näher aus, weil sie verhältnismäßig bekannt sind [1]).

Nun liegt es nahe: ein Werk, das in so hervorragendem Maße von einer an der eigenen Schönheitserfahrung orientierten künstlerischen Persönlichkeit getragen ist, muß — ganz abgesehen von seiner spekulativen Tiefe — vor allem auch einen erheblichen praktischen Wert besitzen. Und wirklich: »den Künstlern ein Prophet in der Wüste« (Krit. Gänge V, S. VII) durfte sich Vischer nennen. Vor allem natürlich in den Anmerkungen stellen überall eine Fülle von Hinweisen auf bestimmte

1) Eine ausführlichere Darstellung habe ich in meiner Schrift »Fr. Th. Vischers Aesthetik in ihrem Verhältnis zu Hegels Phänomenologie des Geistes«, Leipzig 1920, gegeben. Vgl. auch den letzten Abschnitt meiner Abhandlung »Fr. Th. Vischer als ethisch-politische Persönlichkeit«. Histor. Zeitschrift, Bd. 128, Seite 26 ff.

Einzelwerke der Kunst aller Zeiten die Verbindung her zwischen der Welt des reinen Gedankens und der Welt der konkreten Kunstbetrachtung, als deren Meister sich Vischer besonders in den unter dem Titel »Kritische Gänge« zusammengestellten Aufsätzen und Abhandlungen gleichzeitig und weiterhin zeigte. Somit war noch ein fünftes Problem gelöst: hier lag eine Aesthetik vor, der man brauchbare Maßstäbe für eine Kunstkritik entnehmen konnte, die mehr als rein-stofflich war, die »Gesichtspunkte« und »allgemeine Richtlinien« hatte, und dennoch zugleich das irrationale Ewig-neue und Ewig-individuelle jedes Künstlers zu würdigen verstand.

Diese Seite des Vischerschen Werkes wurde denn auch von den Zeitgenossen aufs allerfreudigste anerkannt. Strauß schrieb an den Freund: »Deine kleineren Aufsätze neuerer Zeit sind reife Früchte, welche eine Luftbewegung vom Baum weht; in Deiner Aesthetik wird der Baum geschüttelt« — und zeigte so, daß er den innigen Zusammenhang der »Kritischen Gänge« mit dem Hauptwerke wohl bemerkte und gelungen fand [1]). Derselben Meinung war Mörike, der von Vischer früh (1839) in seiner ganzen Bedeutung Erkannte und Gewürdigte. Er rühmt an der Aesthetik »die herrliche Vereinigung des spekulativen Vermögens mit den höchsten Eigenschaften des geborenen Künstlers« und schickt dem »Professor Vischer« seine Gedichte mit den Versen:

Oft hat mich der Freund verteidigt,
Oft sogar gelobt — doch nun?
Der Professor ist beeidigt,
Und da hilft kein Traulichtun.

Also geht, ihr braven Lieder,
Daß man euch die Köpfe wascht!
Seht auch, daß ihr hin und wieder
Einen guten Blick erhascht!

Er ist Vater: um so minder
Denk' ich ihn euch abgeneigt,
Sind doch seine eignen Kinder
Auf der Schulbank nicht gezeugt!

Und Hebbel, der noch gewaltigere Künstler, der aber auch das Reich der spekulativen Aesthetik aus eigenen Bemühungen kannte, notierte sich ins Tagebuch (6. Juni 1847), nachdem er die aus dem engsten Zusammen-

1) Ausgew. Briefe von D. Fr. Strauß. Herausgegeben von Ed. Zeller. S. 181.

hang mit Vischers hauptsächlichsten ästhetischen Prinzipien heraus geschriebene Kritik seiner Maria Magdalena in den »Jahrbüchern der Gegenwart« gelesen hatte: »Diesem harten, schroffen Geist so viel abgezwungen zu haben, schlage ich hoch an. Es gereicht mir zur inneren Beruhigung, denn mehr als Vischer und Rötscher brauche ich nicht, die sind mir aber auch notwendig« — und noch am Silvesterabend desselben Jahres gedenkt er bei dem gewohnten Rückblick auf das Errungene und Geleistete mit Genugtuung der Anerkennung von seiten der von ihm so hochgeschätzten kritischen Autorität.

Aber freilich — gerade aus solchen Aeußerungen, deren Anzahl leicht noch um das Dreifache vermehrt werden könnte, geht andererseits wieder deutlich hervor: Friedrich Vischer wirkte im allgemeinen als der »Hegelianer« und der »ganze Künstlermensch«. Den Spuren seines Denkens folgten zahlreiche Aesthetiker, deren Namen hier nicht aufgeführt zu werden brauchen, weil ihren Arbeiten keine Bedeutung mehr zukommt. Von ihnen vor allem gilt Treitschkes Satz: »Vischers herrliches Werk ist von Unzähligen heimlich benutzt und nie genannt worden«[1]). — Dem Künstlermenschen und Kunstkritiker Vischer dagegen wußten die Kunsthistoriker manches abzulernen, was anfangs zwar revolutionär, allzuneu und der akademischen Gelehrsamkeit unwürdig erscheinen wollte — und was heute doch beinahe eine Selbstverständlichkeit geworden ist. Seine lebendige, anschauliche Art in die Welt des Künstlers hineinzutreten und aus ihr heraus mit theoretischen Mitteln zwar, aber doch auf eine Art und Weise sich verständlich zu machen, die den atheoretischen Formen sich innig anschmiegte, ging der »künstlerischen Kunstgeschichtschreibung«, die Winckelmann begründet, die Franz Kugler und Jacob Burckhardt ausgestaltet hatten, eine Zeitlang parallel, um sich zuletzt mit dieser großen Bewegung zu vereinigen. Robert Vischer[2]) und Heinrich Wölfflin sind in diesem Sinne als die geistigen Erben Jacob Burckhardts und Friedrich Vischers zu bezeichnen. — Für die Gesamtauffassung des Aesthetikers und seines Werkes aber hat Gottfried Keller in seinem bekannten Glückwunschschreiben zum 80. Geburtstag ein schönes Bild gefunden. Er gedenkt zuerst der Einheit Friedrich Vischers und »wie monistisch der Mann eingerichtet, gewachsen ist, wie Wahrnehmen, Fühlen, Denken und Handeln unmittelbar eins bei ihm sind«. Dann aber spricht er von der »Halle seiner Werke« und meint, »das Gerüste in des Meisters Sinn« sei nicht ganz leicht zu

1) Briefe, herausgegeben von Max Cornicelius, Bd. I, S. 408.

2) Vgl. dessen Kampfschrift »Kunstgeschichte und Humanismus« 1880.

verstehen und möchte wohl auch »etwas zunftmäßig« aussehen. »Wir bekennen, daß wir langehin uns mehr an den reich gewirkten Teppichen erbaut haben, die du so verschwenderisch dran und drüber gehängt hast.« Aber schließlich setzt sich Keller doch gerade auch für das »feste Zimmerwerk« ein und ruft dem Meister, der schon »wieder stracken Ganges umherwandelt, das Richtmaß in der Hand, und hie und da an die Balken klopft und dies oder jenes wohl anders gemacht haben möchte«, zu: »Laß das Gebälke ruhig stehen, junger alter Herr! — Und wenn über dem gewaltigen Giebeldache nichts mehr als der blaue Aether steht, so ist uns das eben recht, weil aus diesem gerade nach der heutigen Kosmogonie ja doch alles kommt und dahin zurückkehrt, heute oder morgen.«

Eine stolze Halle — ein wackeres Gerüste — reich gestickte Teppiche daran und darüber! So haben die Besten unter den Zeitgenossen in der Tat Vischers Werk angesehen und Keller dankt als ihr Wortführer und findet das einfache große Bild.

Welches aber ist nun die Bedeutung Fr. Vischers nach dem bisherigen für uns, die wir heute — mehr als ein Menschenalter nach Keller — uns um das große Werk einer wissenschaftlichen Aesthetik abermals bemühen?

Wir haben gesehen: sein Handbuch stellt ein Kompendium aller bisherigen ästhetischen Theorien und Probleme dar — ich denke, dieses Kompendium wird als solches noch langehin brauchbar und sein Studium notwendig sein. Wir haben aber weiterhin gesehen: es ist zugleich eine späte, eine als Aesthetik voll ausgereifte, Frucht des deutschen Idealismus — werden wir vergessen dürfen, was die Meister dieser letzten großen Blütezeit aller Philosophie überhaupt, und unter ihnen also auch Vischer, sich erarbeitet und gelehrt haben? Und wenn auch der »Hegelianismus Vischers« in gewisser Hinsicht schon für ihn selber »historisch« geworden war: kommt dem Werk nicht trotzdem und gerade deswegen als selbständiger Versuch einer Aesthetik im Sinne der Hegelschen Weltanschauung eine bleibende systematische Bedeutung zu, so gut wie sie Hegel selber zukommt? Aber damit noch nicht genug. Wir haben auch gesehen: die Arbeit Vischers hat künstlerische Qualitäten. Sind sie nicht überzeitlich, wie alles Schöne? Und Vischer als Kritiker schließlich — wo ist der Mann, der sich ihm heute in dieser Hinsicht an die Seite stellen könnte? Ist er nicht vorbildlich für alle Zeiten, so gut wie sein größerer Vorgänger Lessing? —

Um alles noch einmal zusammenzufassen: auch wir werden zu ringen haben mit dem ästhetischen Problembestand vergangener Tage und mit dem Problembestand der Vischerschen Aesthetik selber, als eines sowohl abschließenden wie selbständig-bahnbrechenden Werkes des deutschen Idealismus. Auch für uns wird die Ineinsarbeitung des theoretischen Cogito mit der künstlerisch-sinnlichen Anschauung, die immer eine persönliche Voraussetzung für jeden Aesthetiker bleibt, ein Problem sein, und wir werden uns glücklich preisen dürfen, wenn sie uns heute, nachdem die exklusiv-logisch-erkenntnistheoretischen Anforderungen noch klarer gestellt und noch schärfer herausgearbeitet sind als zu Hegels und Vischers Zeiten, auch nur annähernd so gut gelingen sollte wie ihm! Auch unser Werk möchte schließlich Maßstäbe für eine positive Kunstkritik bereitstellen, ohne doch den Genius zu schulmeistern und die unendlichen Möglichkeiten seiner Leistungen irgendwie von vornherein einzuschränken.

Auch eine »Halle« aber möchte unser Werk sein: festgefügte Zimmermannsarbeit unterm blauen Aether! Eine solche »Halle« bleibt immer irgendwie eine menschlich-persönliche Leistung und der »Problematik aller Persönlichkeit«, von der wir gesprochen haben, unterworfen. Und da müssen wir nun am Ende unserer Betrachtung bekennen: Vischers Werk ist das Werk einer philosophischen Uebergangszeit. Es bedeutete für ihn selber eine produktive Fixierung innerer Wandlungen, er hat sich auf einer bestimmten Stufe seiner Entwicklung daran formuliert und ausgesprochen, aber er ist zugleich darüber hinaus- und weiter fortgeschritten. So bekommt das Bild von der »Halle« einen noch viel bestimmteren Sinn. Was Vischer gebaut hat, ist kein in sich geschlossener Festraum, sondern es sind gewissermaßen Propyläen — und er ist, nachdem sie fertig-errichtet waren, selber hindurchgeschritten.

Seines Werkes Geist ist gleich dem Geiste seines Freundes Strauß und anderer Zeitgenossen »zweier Zeiten Schlachtgebiet«. Einem breiten Strom philosophischer Ideenentwicklung gehört Fr. Vischer an — wir müssen diese Ideenentwicklung in ihrem ganzen Verlauf betrachten, um seiner systematischen Leistung restlos gerecht werden zu können. Dann werden wir zwar vielleicht die Entdeckung machen: hinter einem »ausgeklügelten Buch« verbirgt sich hier ein werdender, ein sich entwickelnder »Mensch mit seinem Widerspruch«. Aber dann werden wir vielleicht auch finden, daß Vischers Aesthetik gerade als das Produkt einer Uebergangszeit und als das Werk eines an entscheidenden Wendepunkten

stehenden Mannes von der allergrößten Bedeutung für unsere eigene »Halle« sein muß, insoferne der »alte« und der »neue« Geist, dem Vischer zu seiner Zeit gerecht zu werden beflissen war, in fortdauernder Weise auch unsere Arbeit tragen und regieren muß — freilich weder als ein Nacheinander, noch als ein Nebeneinander, sondern als ein Miteinander.

ANSCHAUEN UND DENKEN.

KRITISCHE BEMERKUNGEN ZU RICKERTS HETEROTHETISCHEM DENKPRINZIP[1]).

VON

RICHARD KRONER (FREIBURG i. B.)

I. Erfahrung und Logik.

Der Gegensatz des Anschauens und des Denkens ist für alle Philosophie von entscheidender Bedeutung. Wie sich beide zueinander, und wie sich jedes zum Gegenstande des Erkennens verhält, ist ein von jeher vielbesprochenes Problem. Empirismus und Rationalismus scheiden sich an ihm: der eine will die Erkenntnis vornehmlich auf die

1) Der obige Aufsatz ist vor mehr als zwei Jahren niedergeschrieben worden; aus Gründen, die nichts zur Sache tun, wurde er bisher nicht veröffentlicht. In der Zwischenzeit sind die für die Diskussion des hier erörterten Problems wichtigen Schriften von Hermann Glockner: »Die ethisch-politische Persönlichkeit des Philosophen«, 1922, sowie »Der Begriff in Hegels Philosophie«, 1924, erschienen; beide wollen über Rickerts heterothetisches Denkprinzip ein höheres setzen; in diesem Bestreben weiß ich mich mit ihnen einig, in der Art der Kritik jedoch weiche ich insofern von ihnen ab, als ich sie auf dem Boden des Theoretischen selbst übe, ohne das Problem des Metatheoretischen oder Metalogischen zu berühren; ich glaube, daß der prinzipielle Gegensatz auch prinzipiell geklärt, daß nicht erst durch ein Hinausgehen über das heterothetische Denken, sondern schon in ihm selbst seine »Endlichkeit« durch die Aufzeigung des in ihm entstehenden Widerspruchs zu erweisen ist. — Ferner sei erwähnt, daß Rickert seinen im Logos veröffentlichten Zahlaufsatz (»Das Eine, die Einheit und die Eins«), auf den der obige Text sich bezieht, in den »Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte« soeben neu herausgegeben hat. Im Prinzipiellen ist in dieser umgearbeiteten Auflage einiges noch schärfer betont, jedoch nichts wesentlich geändert worden. — Meine Ausführungen sind die Frucht eines mit Rickert geführten wissenschaftlichen Briefwechsels, dem ich viel zu verdanken habe; in ihm haben sich meine Anschauungen geklärt, und ich bin dadurch in die Lage versetzt worden, die zwischen ihnen und den Rickertschen Thesen obwaltende Differenz so deutlich herauszustellen, wie es hier geschieht.

sinnliche Anschauung, der andere auf das Denken des Verstandes gründen. Man pflegt zu sagen, Kant habe in seinem Kritizismus diese beiden erkenntnistheoretischen Richtungen miteinander versöhnt, indem er das Recht beider anerkannte, aber die Priorität einer von beiden leugnete. Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen leer — in diesem berühmten Satze, in dem Kant die notwendige Ergänzungsbedürftigkeit des Anschauens durch das Denken und des Denkens durch das Anschauen ausspricht, scheint in der Tat der Streit um die Vorherrschaft des einen oder des andern erkenntnistheoretischen Prinzips kritisch entschieden zu werden. Es ist jedoch bekannt genug, daß in mancherlei Formen die Gegensätze, die durch Kants Kritik vereinigt wurden, wieder hervorgetreten sind. Nicht nur haben die »alten« Richtungen der Erkenntnistheorie wieder neue Vertreter gefunden, sondern auch auf dem Boden der Transzendentalphilosophie selbst ist ein neuer, bis in die Gegenwart reichender Streit entstanden, so daß man geradezu von transzendentalem Empirismus hat sprechen und ihm einen transzendentalen Rationalismus hat gegenüberstellen können [1]). Der Gegensatz von Anschauen und Denken beschränkt sich nämlich nicht auf den von sinnlichem Anschauen und Denken des Verstandes, aus dem sich jene erkenntnistheoretischen Richtungen ursprünglich entwickelt haben; er entfaltet vielmehr seine tiefere Bedeutung erst, wenn darauf reflektiert wird, daß in allem Denken, welches auch immer sein Gegenstand sein mag, ein Moment der Anschauung enthalten ist. Soll nach dem Worte Kants das Denken nicht leer sein, so müssen alle Begriffe anschauungserfüllt sein — mögen sie übrigens auf sinnliche oder auf nichtsinnliche »Gegenstände« gehen. Insbesondere wird dann auch die Wissenschaft, welche sich mit den Begriffen selbst und ihrem Verhältnisse zum Gegenstande beschäftigt, einer eigenen »Anschauung« nicht entraten können, wenn anders ihr eigenes Denken nicht »leer«, d. h. nicht völlig wahrheitlos sein soll. Seit Kant pflegt man diese Wissenschaft transzendentale Logik zu nennen; es entsteht somit die Frage, wie verhalten sich Anschauen und Denken zueinander, nicht nur im Denken der sinnlichen Gegenstände, d. h. in der Erfahrung, sondern im Denken der nichtsinnlichen Gegenstände, d. h. in dem der transzendentalen Logik.

Durch die Gegenüberstellung von Erfahrung und Logik werden überhaupt die durch Kants Kritik scheinbar miteinander versöhnten

1) Vgl. Sergius Hessen, Individuelle Kausalität, Studien zum transzendentalen Empirismus, 1909 (Ergänzungsheft der Kantstudien Nr. 15).

Gegensätze von sinnlichem Anschauen und verstandesmäßigem Denken aufs neue auseinander gerissen. Das kann nur solange verborgen bleiben, als man auf diese Gegenüberstellung nicht achtet, sondern sein Auge allein auf die Erfahrung richtet, d. h. solange man in der transzendentalen Logik »lebt« und auf die ihr gegensätzliche Erfahrung »reflektiert«. Zwar versöhnt die transzendentale Logik die gegensätzlichen Momente im Hinblick auf die Erfahrung, indem sie erkennt, daß sich die sinnliche Anschauung nur »in Gedanken«, d. h. eben »logisch« vom Erfahrungsdenken abtrennen läßt, in der »wirklichen« Erfahrung jedoch stets als Moment enthalten ist: nur durch das Mitwirken des Verstandes läßt sich das sinnlich Angeschaute empirisch erkennen, das Denken macht die Erfahrung erst möglich. Aber andererseits tritt dem mit sinnlicher Anschauung sich erfüllenden, empirischen Denken in dem der transzendentalen Logik selbst, die jenes Denken analysiert und es als einen Akt der Vereinigung, der Synthesis sinnlicher und rationaler Faktoren versteht, ein anderes Denken gegenüber, das im Gegensatze zum empirischen ein nichtsinnliches, nicht auf sinnliche Anschauung angewiesenes und durch sie erfülltes, insofern aber »rein« verstandesmäßiges genannt werden muß. Oder: wenn das empirische Denken als Synthesis von Anschauung und Denken, von »alogischen« und »logischen« Momenten verstanden wird, so muß ihm gegenüber das die Erfahrung analysierende ein »rein« logisches, d. h. auf keine sinnliche Anschauung sich stützendes sein. Nur »in Gedanken« läßt sich das sinnliche Moment vom rationalen trennen, nur durch die rein logische »Scheidekunst«.

Sobald auf diese Gegensätzlichkeit von Empirie und Logik[1]) reflektiert wird, muß das Unbefriedigende der Kantischen Problemlösung hervortreten; das Verlangen muß sich geltend machen, diesen Gegensatz zu begründen, die Frage der Erkenntnistheorie an die Erkenntnistheorie selbst zu richten. Schon sehr frühe hat sich in der Geschichte des an Kant sich anschließenden transzendentalen Idealismus dieses Bedürfnis gezeigt, und eben in ihm lag der Keim zu aller Fortbildung und zum Fortschreiten über die von Kant eingenommene Position hinaus[2]). Wenn alles Denken nur durch das Zusammenwirken von Anschauung und Verstand einen Gehalt bekommt, — woher fließt dann der Logik die ihr notwendige Anschauung zu? Mit welchem »alogischem« Inhalte »erfüllen«

1) Der Kürze halber werde ich statt transzendentaler Logik immer nur Logik schreiben.

2) Ich gehe auf diese historische Entwicklung hier nicht ein, sondern verweise auf mein Buch Von Kant bis Hegel, I, 1921.

sich die Begriffe der Logik? Stützt sich etwa auch die Analyse der Erfahrung auf die sinnliche Anschauung? Dann würde allerdings der zunächst unüberbrückbar erscheinende Gegensatz von Empirie und Logik sich mildern, aber damit würde auch das Problem entstehen, ob nicht eine höhere Einheit beider, ob nicht eine Wissenschaft, die Empirie und Logik als Teile in sich vereinigte, erst wahrhaft die von Kant angebahnte »Versöhnung« von Empirismus und Rationalismus herbeizuführen vermöchte.

Für Kant war die Versöhnung nur dadurch möglich geworden, daß er in seiner Logik eine Wissenschaft begründete, die sich der Empirie gegenüber analysierend verhielt und sich dadurch gegen sie abgrenzte, nur dadurch also, daß er an die Stelle des »alten« Rationalismus, an die Stelle der rationalistischen »Metaphysik«, insbesondere ihres rein theoretischen Teiles, der »Ontologie«, eine neue rationale Wissenschaft setzte, die transzendentale »Analytik«. Zwar wurde durch sie erwiesen, daß der Rationalismus unrecht hatte, wenn er glaubte, Erkenntnis ohne die Beihilfe der Sinnlichkeit begründen zu können; aber diese neue Wissenschaft selbst war durch ihre Abtrennung von der Empirie, durch ihre Gegensätzlichkeit gegen alle »wirkliche« Erfahrung dahin gedrängt, sich selbst als eine »rein« rationale zu konstituieren, wenn sie nicht jene Abtrennung wieder aufgeben und damit die gewonnene Position unsicher machen wollte. Um die Konsequenz dieses neuen Rationalismus zu vermeiden, ist eingewandt worden, daß die Logik nicht »rein« rational verfahre, da sie die Erfahrung zum Gegenstande mache, ihre Beweise also nur mit Rücksicht auf die Erfahrung gelten. Dabei wird jedoch übersehen, daß die Erfahrung zum Gegenstande machen mit nichten heißt, sich auf Erfahrung stützen, d. h. sich der sinnlichen Anschauung bedienen, wie die Erfahrung selbst es tut. Die Logik richtet sich, wenn sie die allgemeingültigen und notwendigen Bestandteile der Erfahrung durch Analyse gewinnen will, nicht auf das Sinnliche, in der Anschauung Gegebene, sondern vielmehr auf das Denken dieses Gegebenen, auf das Erfahrungsdenken; eben deshalb ist sie Logik im Gegensatze zur Empirie. Der sinnlich alogische Inhalt tritt daher in die Logik nicht ein, wenn auch sein Begriff in ihr eine wesentliche Rolle spielt. Allein in dem Einwand liegt noch ein tieferes Problem.

Die Erfahrung kommt der Kritik zufolge durch eine Synthesis von Anschauen und Denken zustande. Indem auf diese Synthesis reflektiert und der Nachdruck darauf gelegt wird, daß die Anschauung das Material liefert, ohne das der Verstand leer ist, entsteht die Frage, ob sich in der Tat von dem besonderen sinnlichen Inhalte abstrahieren lasse. Gerade

wenn die grundlegende Einsicht, durch welche die gegensätzlichen Richtungen des Empirismus und Rationalismus versöhnt werden sollen, — die Einsicht, daß in der »wirklichen« Erfahrung ihre Faktoren niemals getrennt auftreten, daß Erkenntnis nur durch die Vereinigung beider Erkenntnis wird, — wahr ist, gerade dann kann die Zerlegung in diese Faktoren niemals eine so radikale sein, daß sich auf die eine Seite die besonderen sinnlichen Inhalte der Anschauung, auf die andere die von diesen Inhalten entleerten »reinen« Begriffe des Verstandes stellen ließen, und daß die Logik nun die Aufgabe hätte, diese reinen, von dem Erfahrungsinhalte geschiedenen Begriffe aufzusuchen und in ihrer Bedeutung für die Erfahrung zu erforschen. Denn diese Begriffe eben sind l e e r , die Logik sieht nur diese Leere, dieses N i c h t s vor sich, wenn sie die allgemeingültigen und notwendigen Bestandteile der Erfahrung von dem in der sinnlichen Anschauung gegebenen Inhalt v o l l s t ä n d i g absondert. Sobald sie sich aber darauf einläßt, diesen Begriffen irgendwelche Bestimmtheit zuzuschreiben oder sogar dazu schreitet, »Erkenntnisse a priori« zu formulieren, bringt sie sich in Widerstreit mit ihrem eigenen Prinzip. Sind diese Erkenntnisse wahrhaft E r k e n n t n i s s e , so können sie nicht n u r im Verstande gründen, sie sind dann von der sinnlichen Anschauung n i c h t abzutrennen, lassen sich nur im Verein mit ihr finden und haben keine andere Geltung und Dignität als alle anderen aus der Erfahrung gewonnenen Sätze. Für diese Erkenntnisse trifft allerdings zu, daß die Logik, die sie gewönne, nicht »rein« rational verfahre, sondern zu diesem Zwecke auf die Erfahrung »Rücksicht« nähme. Allein dieser Ausdruck verdeckt nur die Zweideutigkeit, die mit dem Begriffe solcher Erkenntnisse a priori verbunden ist, wonach sie einerseits zwar a priori, d. h. durch den im logischen Verfahren der Analyse sich betätigenden V e r s t a n d aufgestellt seien, andererseits aber ihre Geltung nicht diesem Verstande allein, sondern nur dem mit der sinnlichen A n s c h a u u n g zusammenwirkenden verdanken sollen. Zerstreut man die Nebel, die über dieser Zweideutigkeit lagern, so zeigt sich, daß die behauptete Gegensätzlichkeit von Empirie und Logik hier nicht mehr aufrechterhalten werden kann: wie die Empirie, der kritischen Erkenntnistheorie nach, selbst l o g i s c h e Elemente birgt (worauf eben die A l l g e m e i n g ü l t i g k e i t der Erfahrungserkenntnisse beruht), so zeigen sich in der Logik e m p i r i s c h e Elemente (weil sie sonst »reine« Logik, d. h. leer wäre).

Kants Lehre von den Grundsätzen als obersten Naturgesetzen, sein Begriff einer »reinen Naturwissenschaft« ist mit der aufgedeckten Zweideutigkeit belastet. Der Kantianismus, der an dieser Lehre festhielt, hat ver-

geblich versucht, sie von jenen Nebeln zu befreien. Je konsequenter er dachte, um so mehr mußte er schließlich dahin gelangen, den Gegensatz von Empirie und Logik, von sinnlicher Anschauung und apriorischem Denken zu leugnen, und zu der Behauptung fortschreiten, daß auch der sinnliche Inhalt vom Verstande »erzeugt« werde, — wenn man nicht umgekehrt die Apriorität der Logik überhaupt aufgeben und in einen vorkantischen Empirismus zurückfallen wollte. Durch eine solche allerdings unentfliehbare Konsequenz tritt aber deutlich hervor, daß die einander feindlichen Richtungen der Erkenntnistheorie in der kritischen Logik nicht miteinander versöhnt worden sind, oder vorsichtiger ausgedrückt, daß die geschilderte Auffassung der kritischen Logik die Versöhnung aufhebt. Die Lehre von der Erzeugung des Inhalts durch das Denken ist rationalistisch, in ihr spricht sich die absolute Priorität der ratio vor der sinnlichen Anschauung aus. Es ist das Verdienst der Marburger Kantianer, diese Klarheit verbreitet zu haben.

Das Problem der Versöhnung bleibt aber auf diesem Boden ungelöst; denn obwohl der so entstehende »transzendentale Rationalismus« grundsätzlich Empirie und Logik vereinigt, kann er doch andererseits keineswegs leugnen, daß für »unser« Denken eine Kluft zwischen beiden besteht. Die Logik ist für Cohen Logik der »reinen« Erkenntnis; schon im Ausdrucke ist damit die Gegensätzlichkeit gegen die nichtreine bloße Erfahrungserkenntnis betont. Wie verhalten sich beide zueinander? Die Antwort: das Erfahrungsdenken strebt danach, reines Denken zu werden, so wie umgekehrt das reine Denken danach strebt, den Erfahrungsinhalt in immer höherem Maße zu rationalisieren, — so daß man von zwei Wegen reden könnte, einem von unten und einem von oben, die in Wahrheit jedoch nur ein einziger Weg sind, der von verschiedenen Richtungen her beschritten wird, — diese Antwort ist unbefriedigend, weil entweder die Einheit und Dieselbigkeit dieses Weges nicht gedacht, oder aber, wenn sie in der reinen Erkenntnis, d. h. in der ratio, gesehen wird, die Gegensätzlichkeit der Richtungen sich nicht aus dieser Einen ratio begreifen läßt. Wird angenommen, daß schon in der Logik die sinnliche Anschauung mitwirkt, so muß gefragt werden, mit welchem Rechte noch von reiner Erkenntnis die Rede sein kann; wird aber angenommen, daß auch in der Empirie allein die ratio tätig ist, so bleibt dunkel, worin die Gegensätzlichkeit der »Richtungen« noch bestehen, und was die Abtrennung der Logik von der Empirie rechtfertigen soll. In beiderlei Hin-

sicht wird man zuletzt zu dem Probleme hingedrängt, das in dem Worte »unser« Denken sich ankündigt; die Schwierigkeiten, die seine Lösung erfordert [1]), vermag der »transzendentale Rationalismus« aber keineswegs zu überwinden.

Einen anderen Ausweg aus dem Dilemma sucht der »transzendentale Empirismus«. Er gibt die Lehre von den Grundsätzen als obersten Naturgesetzen auf, um die Scheidung von Empirie und Logik ohne jedes Zugeständnis reinlich durchführen und dadurch den Streit beider miteinander beilegen zu können. Die Logik ist nicht »reine« Erkenntnis, »reine« Naturwissenschaft, sie ist Reflexion auf die Erkenntnis und befindet sich daher zur Empirie in unversöhnlichem Gegensatze. Hie Empirie, hie Logik, — das heißt nicht: hier bloßes Erfahrungsdenken, hier »reines« Denken; vielmehr enthält auch das Denken der Logik Anschauung, die aber als nichtsinnliche zu unterscheiden ist von der sinnlichen der Empirie; zwischen beiden ist eine prinzipielle Kluft. Das andere in der Kantischen Erkenntnistheorie wirksame Motiv: die Logik als »Analytik« zu verstehen, — als eine Trennungskunst, die sich damit begnügt, die Faktoren der Empirie aufzuweisen, ohne jedoch selbst diese Faktoren in einer »Synthetik« [2]) zu reiner Erkenntnis wieder zusammenzufügen, — gelangt so zur vollen Herrschaft [3]).

Um die Schwierigkeit zu vermeiden, die in dem »reinen« Denken liegt, das nicht leer und nichtig, sondern Denken von etwas sein soll, wird auf diesem Standpunkte behauptet, daß auch die nichtsinnlichen »Gegenstände« der Logik (die »reinen« Begriffe) neben dem rationalen (formalen) einen anschaulichen (materialen) Faktor enthalten, und daß daher das Denken der Logik (analog dem Erfahrungsdenken) darin besteht, beide Faktoren synthetisch zu vereinigen, ohne daß diese Vereinigung den Sinn einer reinen Erkenntnis der empirischen Gegenstände hätte. Die Scheidung von Logik und Empirie wird also dadurch zuwege gebracht, daß gesagt wird, auch die Logik verfahre ihrerseits nicht nur analytisch, sondern zugleich synthetisch, sie synthetisiere aber nicht die Elemente der Erfahrung, sondern ein nichtsinnliches Anschauungsmaterial und eine »rein« theoretische Form.

---

1) Vgl. dazu Von Kant bis Hegel I, 103 ff., 130 ff., 289 ff., sowie den zweiten und dritten Abschnitt des Buches.

2) Vgl. zu diesem Ausdrucke Von Kant bis Hegel I, 73 und 596 Anm.

3) Die Mathematik als eine Wissenschaft, die sich zwar auf sinnliche, aber reine Anschauung gründet, kann hier aus dem Spiele bleiben, weil sie gemäß der Logik des »transzendentalen Empirismus« prinzipiell auf der Seite der Empirie steht.

In dieser Auffassungsweise gipfelt die sich selbst verstehende Logik des »transzendentalen Empirismus«. Auch die Logik vermag also, wenn sie ihre Gegenstände (die »reinen«, d. h. nichtsinnlichen Begriffe oder Formen) denkt, nicht »rein« logisch vorzugehen, denn auch sie hat es immer mit einem Materiale zu tun, das sie mit einer Form synthetisch vereinigt. Das Denken, auch das der Logik, — so hat Rickert diese Position bestimmt, — ist niemals Denken des Einen, sondern immer Denken des Einen und des Anderen, es ist immer heterologisch oder heterothetisch[1]). Die Formen als Gegenstände des logischen Denkens sind daher selbst sowohl formal als auch inhaltlich; sie sind zwar frei von jedem besonderen (sinnlichen) Inhalte (also auch von jeder »reinen«, aber sinnlichen, z. B. mathematischen Anschauung), dagegen immer erfüllt durch ein nichtsinnliches, aber auch nichtrationales, also alogisches, anschauliches, nur durch Anschauung gewinnbares Material. Läßt diese Auffassung sich durchführen? Wird durch sie das von Kant aufgeworfene Problem der Versöhnung von Empirismus und Rationalismus, von Empirie und Logik, Anschauung und Denken gelöst?

II. Gegenstand und Moment.

Die transzendentale Logik trennt im sinnlichen Gegenstande das sinnliche Material von der nichtsinnlichen Form und lehrt, daß beide im sinnlichen Gegenstande verbunden, daß sie nur Momente am oder im Gegenstande sind[2]). An der wirklichen Erfahrung, die sich auf den sinnlichen Gegenstand richtet, sind daher Anschauen und Denken gleichermaßen beteiligt; man kann sie im Gegensatze zu den Momenten des Gegenstandes (den gegenständlichen oder objektiven) als Momente des Erfahrungsdenkens (als subjektive Momente) bezeichnen. Sowenig es einen sinnlichen Gegenstand gibt, an oder in dem nicht Material und Form synthetisch vereinigt wären, so wenig einen Akt der Erfahrung, ein Erfahrungsurteil oder einen Erfahrungsbegriff, an oder in dem sich nicht das Anschauen mit dem Denken, die Sinnlichkeit mit dem Verstande gattete. Die Synthesis von Material und Form ergibt den Gegenstand, die von sinnlichem Anschauen und nichtsinnlichem Denken den Er-

1) Vgl. »Das Eine, die Einheit und die Eins« (Logos II, 26 ff.), sowie System der Philosophie, Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie, 1921, 50 ff.

2) Das Wort »Moment« hat Hegel, soviel ich weiß, zuerst in die Logik eingeführt.

fahrungs*akt*. Ist das Erfahrungsurteil wahr, so stimmt es mit dem Gegenstande überein, d. h. Anschauen und Denken vereinigen sich so, daß ihr Produkt, das Angeschaut-Gedachte, identisch ist mit der objektiven Synthesis des Gegenstands. Nur durch das Zusammenwirken von Sinnlichkeit und Verstand wird *Wahrheit* produziert, weil im Gegenstande selbst das sinnliche und das rationale Moment, Material und Form, eine Synthesis bilden.

Das Material ohne die Form, die Form ohne das Material sind *unselbständige* Momente, d. h. keine Gegenstände im Sinne der Erfahrung; ebenso ist das Anschauen ohne das Denken, das Denken ohne das Anschauen unselbständig und produziert kein wahres Erfahrungsurteil. Die vom Materiale losgelöste Form hat also ebensowenig *empirische* Wahrheit wie das von der Form losgelöste Material. Da aber die Form gar keine andere Funktion hat als die, mit dem Material zusammen den Gegenstand zu konstituieren, so kann sie für sich selbst überhaupt keine »Wahrheit« haben. Wenn Wahrheit Uebereinstimmung mit dem Gegenstande ist, und wenn die Form für sich kein Gegenstand, sondern nur ein Gegenstands*moment* ist, so läßt sich von einer Uebereinstimmung irgendeines Erkenntnis*aktes* mit der Form nicht reden. Es kann keinen Erkenntnisakt geben, der sich auf die Form oder auf die Formen richtete und für sich Wahrheit beanspruchen dürfte. Der Begriff einer »überempirischen« Wahrheit etwa, die einem solchen Akte zukäme, ist auf Grund der transzendentalen Erkenntnistheorie nicht zulässig; er ließe sich, wenn man die Theorie sinngemäß auf ein überempirisches Erkennen ausdehnen wollte, nur wieder auf Akte anwenden, die mit einem überempirischen *Gegenstande* übereinstimmen, nicht aber auf solche, die nur ein Gegenstands*moment* vom Gegenstands*ganzen* loslösen. Nur wenn es etwa ein Erkennen geben sollte, in dem sich das nichtsinnliche Denken mit einem *nichtsinnlichen Anschauen* synthetisch vereinigte, ließe sich davon sprechen, daß dieser Synthesis subjektiver Momente eine Synthesis gleichgearteter objektiver entspräche; nur wenn an Stelle des sinnlichen Materials ein nichtsinnliches mit der Form oder den Formen in einem *Gegenstande* verbunden wäre, könnte der transzendentale Erkenntnisbegriff sinngemäß erweitert werden; nicht mit der nichtsinnlichen Form, sondern mit dem nichtsinnlichen, überempirischen Gegenstande stimmte dann das »wahre« überempirische Erkennen überein. Kant hat den Begriff eines solchen Erkennens als ein Problema hingestellt; ein übersinnlicher Verstand, dessen Anschauen ebenso übersinnlich wäre wie sein Denken,

vermöchte solche »Gegenstände« zu erkennen: der unsrige ist dagegen auf Ergänzung durch die Sinnlichkeit angewiesen, die ihm insofern eine unübersteigliche Schranke entgegenstellt.

Das Resultat dieser Ueberlegung ist sehr merkwürdig, denn es macht die Wahrheit der transzendentalen Logik zunichte. Das Denken dieser Logik richtet sich gerade auf die losgelösten Formen als auf seine »Gegenstände«; wenn es solche Gegenstände aber nicht gibt, wenn der Begriff des Gegenstands eine Erweiterung auf das nichtsinnliche Gebiet nicht gestattet, genauer, wenn »unser« Verstand nicht zureicht, um in dieses Gebiet einzudringen, — inwiefern dürfen dann »unsere« Urteile über die Formen der Erfahrung Anspruch auf Wahrheit erheben? Wonach richtet sich »unser« Denken, sofern es solche Urteile fällt? Man sieht: hier zeigt sich im Gebäude der kritischen Erkenntnistheorie eine deutliche Lücke, — dieselbe, auf die schon im Anfang hingewiesen wurde; sie macht eine Ergänzung oder eine Umbildung der Theorie zur dringendsten Forderung. Es ist nicht nur das Bedürfnis einer »Logik der Philosophie« als einer der Logik der Erfahrung entsprechenden Disziplin, nicht nur ein zu dieser Logik neu hinzukommendes Bedürfnis, das sich hier einstellt, sondern die Logik der Erfahrung selbst zeigt sich bedroht, solange jene Lücke nicht in befriedigender Weise ausgefüllt ist. Um die Logik, um das transzendentale Denken zu retten, um es vor dem Vorwurf zu bewahren, wahrhaft »gegenstandslos«, d. h. leer und nichtig zu sein, lehrt der »transzendentale Empirismus«, daß es allerdings ein nichtsinnliches Anschauen und einen nichtsinnlichen »Gegenstand« auch für »unser« Denken gibt, daß dieses Denken immer zugleich ein Anschauen, oder was dasselbe besagt, daß es heterothetisch geartet ist; auch das »rein logisch« Gedachte ist daher wahrhaft ein »Gegenstand«, d. h. ein aus Inhalt und Form Zusammengesetztes.

Alles Denken ist danach heterothetisch, sowohl das Erfahrungsdenken als das »logische«; alles Denken ist zugleich synthetisch: ist ein Zusammendenken zweier Momente, eines logischen und eines alogischen, der Form und des Inhalts. Ein bloß »thetisches« Denken, d. h. ein Denken, das bloß Denken eines Moments wäre, kann es nicht geben. »Das absolut Einfache ist kein Gegenstand, sondern nur ein Moment am Gegenstande, das sich gesondert nicht denken läßt.« (Rickert, Logos II, 34.) »Jeder Gegenstand, den wir theoretisch denken können, besteht aus mehreren Elementen, die für sich noch nicht Gegenstände, sondern lediglich Momente an einem Gegenstande sind und deshalb

als Voraussetzungen des Gegenstandes auch »Vorgegenstände« genannt werden können.« (Rickert, System I, 54.) Diese Erklärungen beziehen sich nicht nur auf den Erfahrungsgegenstand, aber auch nicht nur auf die »logischen«, sondern gleichermaßen auf alle Gegenstände des Denkens. Rickert abstrahiert von der Besonderheit der Gegenstände, auf die das Erfahrungsdenken einerseits, das »logische« (d. h. das in der Logik sich betätigende) andererseits sich richtet und stellt in seinem Prinzip der Heterothesis und Synthesis einen für alle Gegenstände geltenden Grundsatz auf, einen allgemein-logischen Grundsatz, der sowohl die logische Theorie der Erfahrung als die logische Theorie der Logik (der Philosophie überhaupt) beherrscht. In dem Begriffe des »denkbar umfassendsten rein logischen Gegenstandes« (Logos II, 35) sucht Rickert das »Modell eines theoretischen Gegenstandes überhaupt« zu bestimmen (System I, 50 ff.), das »Minimum der rein logischen Gegenständlichkeit« (Logos II, 35), das »Minimum des theoretisch Denkbaren« (System I, 54 ff.). Das heterosynthetische Prinzip ist Prinzip des Denkens schlechthin, es ist das absolut erste Prinzip. In der Synthesis »erfassen wir in Wahrheit den vollen »Anfang« des Denkens« (Logos II, 37; System I, 59 f.). Die Logik begreift so nicht nur ein von ihrem eigenen unterschiedenes, auf irgendwie gegebene Gegenstände gehendes, aber auch nicht nur ihr eigenes Denken, sondern sie begreift »mit einem Schlage« sowohl dieses von ihr unterschiedene als das Denken ihrer selbst, sie ist in diesem ihrem »Anfange« oder »Ursprunge« sowohl Logik der Erfahrung als Logik der Philosophie. Ein einheitlicher, Empirie und Logik umfassender, Erkenntnisbegriff wird dadurch hergestellt, das ist die große Leistung dieser universellen »Erkenntnistheorie«[1].

Ausdrücklich lehnt Rickert es ab, über das Zusammen von Form und Inhalt als dem theoretisch »Letzten oder Unauflöslichen« (Logos II, 32 f.; System I, 53 f.) noch weiter fortzugehen zu einer vom Inhalt losgelösten »reinen« Form, in der etwa ein noch Elementareres ergriffen würde als der »letzte« Gegenstand. Vielmehr ist diese angeblich »reine« Form ein speziellerer Gegenstand, da sie wiederum, um gedacht werden zu können, in einen Inhalt (»Form«) und eine Form (»Form der Form«) zerlegt und aus beiden Momenten zusammengesetzt werden muß (Logos II, 33 f.; System I, 54), — m. a. W. die Logik der Logik ist nur ein Spezialfall der Logik überhaupt, auch sie wird von deren

1) »Wie denken wir überhaupt etwas so, daß es Gegenstand der Erkenntnis wird?« — mit diesen Worten beginnt Rickert die Darstellung seiner Theorie (System I, 50).

allgemeinem Grundprinzip, dem hetero-synthetischen Prinzip des Denkens schlechthin, beherrscht. Das Bedürfnis, das logische Denken selbst logisch zu begreifen, wird hierdurch zugleich mit dem anderen: einen für Empirie und Logik identisch gültigen Gegenstandsbegriff zu gewinnen, erfüllt. Empirie und Logik werden unter ein beide gemeinsam begründendes Prinzip gebracht: empirisches (oder mathematisches) und logisches Denken sind beide Spezialfälle des Denkens überhaupt; dieses aber ist nicht ein »rein« logisches im Sinne der formalen Logik, die von jedem nichtformalen Momente abstrahieren zu können glaubt, sondern es ist ein transzendental-logisches, insofern es schon in diesem Ursprunge ein synthetisches und kein bloß thetisches Denken ist. »Ein Denken, das . . zuerst oder gar immer nur thetisch in der Form der Identität sich bewegte, existiert lediglich in der Phantasie einiger Logiker« (worunter wohl die vorkantischen Rationalisten und ihre Nachfolger von heute zu verstehen sind) (System I, 59). Empirisches und logisches Denken sind beide Denken; sie unterscheiden sich nicht dadurch, daß zum empirischen Denken noch ein Anschauen hinzutritt, durch das es erst zum empirischen würde, denn ein Anschauen muß auch zum »reinen« Denken der Logik hinzutreten, damit es nur überhaupt Denken wird; wie die beiden objektiven Momente erst in ihrer Synthesis den Gegenstand ergeben, so die beiden subjektiven Momente des Anschauens und Denkens erst in ihrer Synthesis den »vollen« Erkenntnisakt. Das Unterscheidende liegt nur darin, daß im empirischen Gegenstande das Moment des Inhalts sinnlicher Art ist, im »überempirischen« Gegenstande der Logik aber unsinnlicher Art; daß ebenso im empirischen Erkennen das Anschauen ein sinnliches, im logischen aber ein unsinnliches (formales) ist. Sowenig sich eines der objektiven Momente »für sich« denken läßt, sowenig eines der subjektiven: Form ist »gedacht« immer schon Synthesis von Inhalt und Form, Denken ist »gedacht« ebenso immer schon Synthesis von Anschauen und Denken; denn es läßt sich überhaupt nie ein »Einfaches«, sondern immer nur ein Vielfaches, zum wenigsten ein Zweifaches »denken«. So beantwortet Rickert die »für die gesamte Philosophie wichtige Frage« (System I, 53) (man darf wohl sagen: wichtigste) nach der Struktur des Denkens überhaupt; auf dieser Lehre baut er sein ganzes System auf [1].

---

1) Es sei bemerkt, daß sich bei Rickert die hier gebrauchte Terminologie von Anschauen und Denken nicht findet, sie stimmt aber sinngemäß mit seinen Ueberzeugungen überein.

Hier zeigt sich nun aber eine große Schwierigkeit. Die Unterscheidung von Gegenstand und Moment bleibt innerhalb der Theorie nicht eindeutig; vielmehr wird dasselbe, was für die Logik der Erfahrung bloß Moment am empirischen Gegenstande ist: der »reine« Begriff, die Form, für die auf sich selbst sich richtende Logik wiederum zum Gegenstande, so daß also das einerseits als Moment Gedachte andererseits »für sich«, d. h. für die sich selbst begreifende Logik, oder für die logische Selbsterkenntnis als Gegenstand gedacht wird; oder: in der Selbsterkenntnis erweist es sich, daß die Logik der Erfahrung die Form als Moment am empirischen Gegenstande immer schon als einen Gegenstand denkt. Es fragt sich daher, wie sich die beiden Gegenstände, der empirische und der logische, zueinander verhalten. Die Beziehung von Empirie und Logik klarzustellen, ist der wahre Zweck der Theorie; dadurch aber, daß durch sie geradezu zwei Klassen von selbständigen Gegenständen geschaffen werden, scheint dieser Zweck eher vereitelt, als erreicht.

Die Kantische Logik richtet sich auf das empirische Denken und scheidet in ihm zwei Momente, in deren synthetischer Vereinigung dieses Denken bestehen soll; nur die Unselbständigkeit der subjektiven Momente, die Momenthaftigkeit des Verstandes auf der einen, der Sinnlichkeit auf der anderen Seite ermöglicht es, ihre Synthesis zu denken; gerade weil beide »für sich« nur Fragmente sind ohne eigene Erkenntniskraft, wird verständlich, daß ihr Zusammenwirken das Ganze des Aktes ausmacht (von der Lehre der Grundsätze als reiner Erkenntnisse apriori, die diese Angewiesenheit des Verstandes auf die Sinnlichkeit ignoriert, indem sie eine »reine Naturwissenschaft« der auf reine, aber sinnliche Anschauung gegründeten Mathematik nebenordnet, ist hierbei als einer Inkonsequenz abzusehen). Und ebenso macht die Unselbständigkeit der objektiven Momente von Form und Materie die synthetische Einheit des empirischen Gegenstandes als solche begreiflich. Die Lehre von den Formen als Gegenständen der Logik vernichtet diese Begreiflichkeit; um die Logik gegen den Vorwurf zu schützen, daß sie sich im Leeren bewege, — ein Vorwurf, der sich mit der Behauptung deckt, daß Momente sich gesondert nicht denken lassen —, setzt sie an Stelle der leeren die »vollen« Formen als logische Gegenstände. Aber damit schießt sie über das Ziel hinaus: die so gedachten Formen erweisen sich in ihrer »Selbständigkeit« nicht mehr geeignet, die Synthesis ihrer selbst und des sinnlichen Materials denkbar zu machen, — wenn anders diese Synthesis nicht zur Subsumtion werden soll.

Die Gefahr, an die Stelle einer Vereinigung der Momente das Verhältnis der Subsumtion treten zu lassen, wird durch die Rickertsche Theorie vom »Modell« als dem »denkbar umfassendsten« Gegenstande, durch welche die erörterte Schwierigkeit überwunden werden soll, allerdings nahegerückt. Indem diese Theorie nämlich von aller Besonderheit der Gegenstände abstrahiert, um in ihrem Prinzip einen Grundsatz für alles Denken überhaupt zu gewinnen, entsteht zum mindesten der Anschein, als solle das Problem der Vereinigung von Form und Inhalt in den »besonderen« Gegenständen dadurch gelöst werden, daß diese als »Spezialfälle« (Logos II, 36, 38) unter den »rein« logischen als den allgemeinsten Gegenstand subsumiert werden. Allenfalls lassen sich die besonderen logischen Gegenstände (die Formen) als Spezialfälle des im »Modell« entworfenen allgemeinsten ansehen, niemals aber die empirischen Gegenstände; diese gehören einer anderen »Gattung« an, weil die logischen Formen zugleich als Momente in ihnen mit sinnlichem Materiale verbunden sein sollen. So würde die durch das universelle erkenntnistheoretische Prinzip geschaffene Vereinigung der Gegensätze von Empirie und Logik zu teuer erkauft sein; wenn der »rein logische« Gegenstand eine bloß abstrakte Allgemeinheit besitzt, wenn er nichts ist als der Gattungsbegriff aller speziellen Gegenstände, so erneuert sich sofort das transzendental-logische Problem der Synthesis von Form und Inhalt, von Denken und Anschauen, denn dieses Problem ist im Grunde identisch mit dem des Verhältnisses von Empirie und Logik, wie die bisherigen Ausführungen bewiesen haben. Durch eine Subsumtionstheorie, welcher Art sie auch sei, kann das Problem nicht gelöst werden. Die Verbindung der empirischen Gegenstände mit den logischen darf nicht nur nach dem Prinzip der Spezifikation gedacht werden, denn sie ist selbst — ebenso wie die Verbindung der Momente im »Modell« des Gegenstandes — eine transzendentale Angelegenheit: in den empirischen Gegenständen sind die logischen als Momente enthalten, deshalb lassen sie sich nicht unter die logischen und zuletzt unter den »rein« logischen subsumieren [1]). Die besonderen Gegenstände können nicht als »Spezialfälle« des allumfassenden »Modells« angesehen werden, weil dieses vielmehr als formales Moment an ihrem Aufbau logisch beteiligt ist; die Frage ist, wie diese Beteili-

1) Vgl. die Polemik Hegels gegen das Subsumieren (Werke I, 149, 360, 422). Ueber die Unzulässigkeit der Subsumtion als Prinzips der Synthesis siehe Von Kant bis Hegel I, 78 ff., 247 ff., 337 ff., 441 ff., 489 ff., 596 Anm. — Kant will mit seinem »transzendentalen Schema« dasselbe Problem lösen, das sich Rickert in seiner Modelltheorie stellt.

g u n g , wie das Z u s a m m e n von Form und Inhalt, d. h. wie die Form »für sich« als »voller« Gegenstand und z u g l e i c h als unselbständiges Moment »am« Gegenstande zu denken sei. Ist diese — transzendentale — Frage beantwortet, dann mag man alle Gegenstände klassifikatorisch als empirische (oder mathematische) und als logische einteilen und unter den Oberbegriff des »Gegenstands überhaupt« als ihrer Gattung unterordnen: dem Subsumtionsverhältnisse liegt logisch aber das s y n t h e t i s c h e voraus.

Es zeigt sich somit, daß durch den Begriff eines »Modells« aller Gegenstände das Problem, wie Inhalt und Form im e m p i r i s c h e n Gegenstande synthetisch vereinigt sind, keineswegs gelöst wird; auch der »rein« logische bleibt unbeschadet seiner Gegenständlichkeit doch bloße F o r m; nicht als G a t t u n g , sondern als M o m e n t ist er »an« den Gegenständen; er bleibt auch als »rein« logischer doch eben ein logischer und läßt sich daher den empirischen u n d logischen Gegenständen nicht gleichermaßen überordnen: die Theorie überwölbt als solche n i c h t Empirie und Logik, sie ist n i c h t die u n i v e r s e l l e Erkenntnistheorie, die z u g l e i c h das empirische und das logische Denken umfaßte; wenigstens leistet der Begriff des »Modells« als G a t t u n g s b e g r i f f diesen Dienst nicht. Die Aufgabe, die zu bewältigen ist, kann durch das abstrahierende, klassifizierende und subsumierende Denken überhaupt nicht in Angriff genommen werden. Die Subsumierbarkeit aller Gegenstände unter den »rein« logischen vereinigt nicht die »heterogenen« »Klassen« des Empirischen und des Logischen, weil diese »Klassen« vielmehr M o m e n t e sind und kein gemeinsames »Genus« haben. So sehr sich in dem Gedanken des »Modells« als des »umfassendsten« Gegenstandes die F o r d e r u n g ausspricht, über die Zweiheit von empirischen und logischen Gegenständen, von empirischem und logischem Denken hinauszugehen, so wenig wird diese Forderung durch ihn e r f ü l l t , wenn das »Modell« nur den allgemeinsten Gegenstand darstellt, dem gegenüber alle anderen Spezialfälle sind: das Problem liegt vielmehr darin, wie ein S e l b s t ä n d i g e s , ein »Gegenstand«, andererseits doch wieder ein U n s e l b s t ä n d i g e s , ein »Moment« werden oder auch umgekehrt darin, wie ein M o m e n t ein G e g e n s t a n d des Denkens werden kann. Für das logische Denken wird das logische Moment des empirischen Gegenstandes selber Gegenstand; für das empirische Denken wird dieser logische Gegenstand zum Momente des empirischen, — wie verhält sich empirisches zu logischem Denken, wie verhält sich der logische Gegenstand zum empirischen, in dem er bloßes Moment ist?

Diese Frage bleibt unbeantwortet, solange das Verhältnis beider als das der Subsumtion bestimmt wird.

Freilich ist mit diesem Resultate über die Modelltheorie noch nicht entschieden, denn ihr tieferer Sinn ist es gerade, an die Stelle des Subsumtionsverhältnisses das von Gegenstand und Moment zu setzen: wie das Logische und das Nichtlogische zusammen ein Ganzes, einen Gegenstand ergeben, soll durch die Lehre vom »Modell« erklärt, es soll durch sie festgestellt werden, daß diese beiden Momente in jedem Gegenstande vorhanden sind, daß jedes Denken immer nur zugleich ein Denken des Logischen und des Alogischen (subjektiv ausgedrückt: ein Denken und ein Anschauen) ist. Daher soll zunächst einmal bei der weiteren Erörterung von dem Verhältnisse des empirischen zum logischen Gegenstande und somit auch von dem des empirisch Alogischen zum logisch Alogischen (subjektiv ausgedrückt: von dem des sinnlichen Anschauens zum unsinnlichen) abgesehen, und lediglich die Beziehung der Momente zueinander im logischen Gegenstande ins Auge gefaßt werden. Erst wenn diese Beziehung erörtert ist, kann jene andere erneut betrachtet, und der Zusammenhang beider erwogen werden. Es soll also zunächst unbeachtet bleiben, daß Rickert das »Modell« als »rein« logischen Gegenstand bezeichnet; insofern das Alogische auch in ihm als Moment enthalten ist, trifft diese (nur für das Verhältnis der Form zum empirischen Gegenstande geltende) Bezeichnung nicht zu; sie beschwert daher die Theorie von vorneherein in unnötiger Weise. Es ist ja gerade die Ueberzeugung Rickerts, daß schon in dem »denkbar Einfachsten«, im »Minimum« des Gedachten, »das Eine und das Andere«, ein formales und ein inhaltliches, ein rationales und ein irrationales, ein logisches und ein alogisches Moment verbunden sind; daher darf die Synthesis beider so wenig »rein« logisch, wie »rein« alogisch genannt werden: sie ist vielmehr alle Male logisch-alogischen Wesens. Die Frage ist, wie die beiden Momente »letzthin« zu bestimmen sind, und wie sie zusammen ein Ganzes ausmachen.

III. Andersheit und Gegensätzlichkeit.

Die Schwierigkeit, den logischen, d. h. den Gegenstand der Logik, als Moment am empirischen Gegenstande zu denken, tritt nun aber, auch wenn man sie dadurch zu umgehen versucht, daß man lediglich den logischen »Gegenstand überhaupt« als die Synthesis des Einen und des Anderen begreift, sofort in der Aufgabe, das Eine und das Andere einer-

seits als Momente und andererseits als das Ganze dieser Synthesis aufzufassen, wieder hervor. Um die Synthesis als das Ganze ihrer Momente denken zu können, d. h. um die Synthesis nicht nur zu vollziehen, sondern um sie als Synthesis und dieses Vollziehen als Vollziehen selbst ins Bewußtsein zu heben, ist es notwendig, die Momente als Momente außerhalb der Synthesis zu denken; denn bedeutete das Denken des Ganzen und das der Momente als Momente eines und dasselbe, m. a. W. ließen sich die Momente vom Ganzen nicht abtrennen und abgetrennt denken, so könnte ich niemals dahin gelangen, von einem Zusammen der Momente, von einem Ganzen, einer Syn-thesis zu reden, und ebensowenig könnte ich angeben, welches die Momente seien, — ich könnte kein Moment als Moment festhalten. Das aber tut Rickert. Er zerlegt den Gegenstand in Momente; in diesem Zerlegungsakte besteht die wesentliche Tat seines Denkens: ». . . haben wir das Eine und das Andere, so ist das zugleich die Einheit des Einen und des Anderen oder die Einheit des Mannigfaltigen, und nur durch Zerlegung dieser Einheit ist das Eine und das Andere zu gewinnen« (Logos II, 37). Der Sinn des von mir unterstrichenen Satzes kann nur der sein: indem ich die unzerlegte Einheit des Einen und des Anderen zerlege, erhalte ich das Eine und das Andere als Gesonderte, als Momente. Das »Eine« bestimmt Rickert dann weiter als das Moment der Identität, das »Andere« als das der Andersheit (oder Verschiedenheit).

Es ist also möglich, dieselbe Einheit unzerlegt und sie hinwiederum zerlegt zu denken; die Momente müssen sich sondern und als gesonderte in ihrem Verhältnisse zueinander betrachten lassen, sonst bekäme ich durch die Zerlegung gar nichts »Anderes« als die ursprüngliche unzerlegte Einheit. Ich muß das »Eine«, die Identität, und das »Andere«, die Andersheit, jedes »für sich« nehmen, wenn ich behaupten will, so genommen seien sie Momente »am« Ganzen, unselbständige Teile, aus deren »Zusammen« die Synthesis, der Gegenstand, das »Modell« besteht. Hierbei verwickle ich mich aber in einen merkwürdigen Widerspruch, der auch bei Rickert klar zutage tritt. Auf der einen Seite muß ich leugnen, daß ich die Momente »für sich«, »gesondert« denken kann, wenn allein ihr »Zusammen« einen »Gegenstand« des Denkens, das Denkminimum, darstellen soll; auf der anderen Seite werde ich aber dazu gedrängt, die Denkbarkeit des Moments, also des Unselbständigen, des »Vorgegenstandes«, der Denkvoraussetzung zuzugeben, denn was

täte ich sonst, wenn ich den Gegenstand »zerlege«, wenn ich von Identität und Andersheit gesondert irgend etwas aussage? Dieses Tun kann doch nichts anderes als ein Denken sein!

So finden sich denn auch bei Rickert Sätze, in denen das gesonderte Denken der Momente für unmöglich erklärt wird, neben solchen, in denen dieses Denken entweder ausdrücklich zugestanden oder aber faktisch geübt wird. ». . . Das absolut Einfache ist kein Gegenstand, sondern nur ein Moment am Gegenstande, das sich gesondert nicht denken läßt« (Logos II, 34). Aber ist dieser Satz nicht selbst ein Denken über das absolut Einfache? Wie kann ich denn von dem absolut Einfachen überhaupt wissen, wie kann ich von ihm etwas aussagen, wenn ich es als absolut Einfaches, gesondert vom Gegenstande, »für sich«, nicht denken kann? So heißt es denn auch an anderer Stelle geradezu: »Die Identität für sich gedacht ist kein Gegenstand, sondern ein Moment am Gegenstande. Gegenstände lassen sich nur heterologisch denken« (System I, 59). Also muß es möglich sein, die Identität »für sich« zu denken; ja, gerade nur so gedacht, ist sie Moment, — Gegenstand dagegen, insofern sie nicht »für sich«, sondern in Synthesis mit der Andersheit gedacht wird. Aber andererseits ist doch die Identität »für sich gedacht« nicht Moment, sondern Gegenstand, denn das Moment läßt sich nicht »für sich« denken, sondern nur zusammen mit dem »Anderen«. Wenn man tiefer forscht, so ist es nun gerade dieser Widerspruch, der es unmöglich machen soll, das Moment zu denken. Was sollte auch logische Denkunmöglichkeit anderes bedeuten als Widerspruch? Sobald ich das Moment denkend festhalten will, verwandelt es sich mir in den Gegenstand, d. h. in das Zusammen beider Momente. Wenn ich z. B. die Identität »für sich« denken will, sehe ich, daß ich in ihr gar nicht nur sie denke, sondern zugleich die Andersheit. Ich kann den Satz A ist A nur aktualisieren, indem ich das A zweimal setze und das erste A vom zweiten unterscheide. Die Sprache drückt das ebenfalls aus, indem sie uns sagen läßt: eines und dasselbe; wir verbinden also, auch wenn wir eines und dasselbe denken, zwei Glieder miteinander. Ohne die Glieder gesondert zu haben, können wir sie nicht identisch setzen, »mit logischer Notwendigkeit fordert die Identität die Verschiedenheit« (System I, 56). Um nun dem Widerspruche zu entgehen, dasselbe, nämlich das Identische zugleich als Verschiedenes zu setzen, erklärt Rickert die Identität für ein Moment, das sich »für sich«

nicht denken läßt, das vielmehr forttreibt zu dem »anderen« Momente, der Verschiedenheit oder Andersheit.

Entgehen wir damit dem Widerspruche? Ist nicht das, was forttreibt, vielmehr der Widerspruch selbst, der eben aus dem Zwange entsteht, das Moment zugleich als Gegenstand, d. h. das »eine« Moment mit dem »anderen« als eines und dasselbe zu denken? Es hilft mir gar nichts zu sagen: die Identität »für sich« kann ich nicht denken, ich werde von ihr, bei dem Versuche es zu tun, zu dem anderen Momente, zur Andersheit, fortgetrieben, erst beide zusammen ergeben mir einen »vollen« Gegenstand des Denkens; denn ich ergreife auch in dem Zusammen nichts Denkbares: der Widerspruch wird nicht gehoben, wenn ich die Identität als »vollen« Gegenstand denke. Es ist ebenso widerspruchvoll, den Gegenstand als bestehend aus Momenten zu denken, wie es widerspruchvoll ist, Momente »für sich« zu denken. Sobald ich einmal den Gegenstand in Momente zerlegt habe, gerate ich in den Widerspruch. Identität und Andersheit ergänzen sich nicht zu etwas Denkbarem, sondern zu etwas Undenkbarem, obwohl sie einander fordern, ja gerade weil sie einander fordern, weil sie nur zugleich oder zusammen, d. h. als eines und dasselbe gedacht und als eines und dasselbe eben nicht gedacht werden können.

Rickert wird dem Gesagten entgegenhalten, daß es falsch sei, den Gegenstand, das Zusammen der Momente, als Identität zu bestimmen, daß sich Identität und Andersheit vielmehr zur Synthesis des Einen und des Anderen ergänzen, ebendeshalb nicht zu der des Einen und des Selben. Aber wenn damit die Schwierigkeit zu überwinden wäre, — wodurch entstünde denn dann der auch bei Rickert aufweisbare Widerspruch im Denken des Moments? Und wenn dieser Widerspruch durch die Unterscheidung von Synthesis und Identität sich aufheben ließe, worin gründete dann die logische Unmöglichkeit, das Moment als Moment »für sich« zu denken? Um eine faktische Unmöglichkeit irgendwelcher Art kann es sich doch dabei nicht handeln. Aber Rickert vermag sich selbst in jener Unterscheidung von Synthesis und Identität nicht treuzubleiben. Die Identität fordert, sagt er an der eben zitierten Stelle, mit logischer Notwendigkeit die Verschiedenheit oder Andersheit. Wie unterscheidet sie sich hierin von der »Einheit« der Synthesis? Diese, heißt es an anderer Stelle, kann ». . . nie Einheit als Unterschiedslosigkeit bedeuten, sondern fordert den Unterschied oder die Andersheit

ebenso, wie die »Einheit« der Identität den Unterschied oder die Andersheit abwehrt« (System I, 60). Aber auch die Identität »forderte« doch »mit logischer Notwendigkeit« die Andersheit! Wenn der Unterschied zwischen Synthesis und Identität daher nur der ist, daß die erstere den Unterschied fordert, die letztere ihn abwehrt, so ist er keiner. Nur solange ich glaube, die Identität »für sich«, getrennt von der Andersheit (in »Abwehr«-Stellung) widerspruchlos denken zu können, kann die Unterscheidung von Synthesis und Identität für mich Geltung haben. Sobald ich aber eingesehen habe, daß auch die Identität die Andersheit zugleich fordert und abwehrt, fällt sie dahin. Die Identität ist eben als Identität gar nicht »nur« Identität, d. h. Unterschiedslosigkeit, sondern sie ist zugleich Unterschied, Andersheit. Das Eine und das Andere ist in Wahrheit Eines und das Selbe, weil Eines und das Selbe selbst Eines und das Andere ist. Die Selbigkeit ist sie selbst und die Andersheit, diese aber ebenso sie selbst und die Selbigkeit: das ist der logisch einzig und allein zutreffende Ausdruck für den Widerspruch, der hier unvermeidlich entsteht.

Wenn aber diese Folgerungen richtig sind, dann bezeichnet das Wort Andersheit gar nicht das Wesen des mit der Identität immer verbundenen Gegenstandsmoments (und ebensowenig das Wort Heterothesis das zur Thesis gehörige subjektive Denkmoment). Unter Andersheit oder Verschiedenheit versteht die Sprache den Charakter von beliebig vielen Eigenschaften, Zuständen, Dingen usw., die in anderer Hinsicht einander gleichen und insofern unter einen und denselben Gattungsbegriff subsumierbar sind. Auch Rickert unterscheidet die Verschiedenheit, die mit Gleichheit verträglich ist, von derjenigen, die es nicht ist. »Das Eine ist vom Anderen nicht allein verschieden, sondern zugleich auch nur verschieden. Zur Verschiedenheit muß erst noch etwas Gemeinsames hinzutreten, das ein Fundament für die Gleichheit abgibt« (Logos II, 41 f.). Diese von der Verschiedenheit zu unterscheidende »Nur-Verschiedenheit« sollte man nicht Andersheit, sondern Gegensätzlichkeit nennen. Allerdings muß dieses Wort, wenn es die hier gemeinte logische Gegensätzlichkeit bezeichnen soll, in einem anderen Sinne verstanden werden, als derjenige ist, in dem wir von Wärme und Kälte, Groß und Klein als von Gegensätzen reden, denn solche empirischen Gegensätze sind streng genommen nicht »nur-verschieden«, da sie sich unter Gattungsbegriffe subsumieren lassen. Dennoch ist das Wort für den freilich eigen- und einzigartigen Charakter der logischen Gegensätze bezeichnender als das Wort Verschiedenheit, denn es

wird dadurch zugleich die ausschließende Zusammengehörigkeit ausgedrückt [1]). Warm und Kalt, Groß und Klein fordern einander und wehren einander ab; sie tun beides, weil eine Temperatur für die Empfindung nur entweder Wärme oder Kälte bedeuten, jedes gemessene Quantum nur entweder groß oder klein sein kann (wobei natürlich von der Relativität dieser Begriffe, wie von allen ihren sonstigen realen oder logischen Beschaffenheiten völlig abzusehen ist). Ebenso ist die Gegensätzlichkeit der Identität, die Verschiedenheit oder Andersheit der Gleichheit entgegengesetzt. Das Gesagte läßt sich auch so aussprechen: das Andere, welches ich mit dem Einen verbinden will, ist nicht ein beliebig Anderes dem Einen gegenüber, sondern es ist sein Anderes, d. h. es steht im Gegensatze zu ihm, es ist ihm entgegengesetzt. Nicht Andersheit also, sondern Gegensätzlichkeit, nicht Heterothesis, sondern Antithesis sind die Charaktere der Momente des Gegenstandes und des Denkens. Die Identität ist nicht etwas »Anderes« als die Gegensätzlichkeit, sie ist nicht bloß verschieden, sondern sie ist nur-verschieden von ihr, d. h. sie ist ihr entgegengesetzt.

Die Untersuchung ist damit an einen äußerst schwierigen Punkt gekommen. In der Gegensätzlichkeit wird nämlich stets die Negation mitgedacht und spielt in ihr eine entscheidende Rolle. Zwar ist auch das Andere ohne Zweifel als das Andere nicht das Eine, aber es ist richtig, wie Rickert betont, daß durch die Negation allein das Eine noch nicht zum Anderen wird: ». . . es wäre ein Irrtum zu glauben, es genüge das »nicht« als bloße Negation oder als im eigentlichen Sinne »vernichtendes« Nein, um das Andere aus dem Einen entstehen zu lassen oder abzuleiten. Solche Zauberkraft ist der Negation als bloßer Verneinung oder »Vernichtung« nie gegeben. . . . Denken wir das Andere des Einen als das Nicht-Eine und trotzdem irgendwie positiv als Anderes, so fügen wir stets zur Verneinung, die das Eine aufhebt, noch etwas hinzu, das nicht aus der Verneinung stammt. Die Negation macht aus dem Etwas lediglich das Nicht-Etwas oder das Nichts. Sie läßt den Gegenstand überhaupt sozusagen verschwinden, und ebenso kann durch Nicht-Identität niemals Andersheit oder Verschiedenheit entstehen. Das geht schon daraus hervor, daß die Negation selbst, als Gegenstand gedacht, bereits den Unterschied von der Position, also ein Anderes voraussetzt, oder daß das Nichts in seinem Verhältnis zum Etwas

[1]) Uebrigens greift auch Rickert instinktiv zum Worte »Gegensatz«, sobald er den »Unterschied« des Einen und des Anderen am Weltallbegriff näher erläutert (System I, 69).

nur ein Spezialfall des Anderen in seinem Verhältnis zum Einen ist. Die Andersheit geht der Negation logisch voran. Logisch noch Ursprünglicheres als die Andersheit, die neben der Identität zum Modell des theoretischen Gegenstandes gehört, kann gar nicht gedacht werden« (System I, 58). Konsequenter und scharfsinniger ist wohl der »Empirismus« niemals verkündet worden als in diesen Sätzen, in denen der Kern der Rickertschen Lehre enthalten ist; es gilt, sie zu prüfen.

Geht die Andersheit wirklich der Negation logisch voran? Ist Negation nur ein Spezialfall von Andersheit? Ist das logische Nein, die Verneinung, nur ein beliebig Anderes (ἕτερον) als die Bejahung? Gewiß läßt sich sagen, daß beide auch im Verhältnisse der Andersheit zueinander stehen, daß der »positive« Inhalt des im »Nein« Gedachten ein »anderer« ist als derjenige, der im »Ja« gedacht wird. Aber es ist doch schon sehr paradox, von einem positiven Inhalte des Nein zu sprechen, da ja der Begriff des Positiven allein durch den Gegensatz gegen das Negative seinen Sinn gewinnt, also das Ja und Nein schon vorausgesetzt werden, wenn ich dem Nein einen positiven Inhalt zuschreiben will. Rickert unterscheidet selbst die Positivität des Anderen von der bloßen Negativität, indem er erklärt: wir fügen stets zur Verneinung noch etwas hinzu, das nicht aus der Verneinung stammt, wenn wir das Andere als etwas Positives denken. Ist damit nicht aber zugestanden, daß die Negation logisch der Andersheit vorangeht? Könnten wir denn zur Negation etwas hinzufügen, wenn wir nicht zunächst die Negation selbst gesetzt, d. h. sie voraus-gesetzt hätten?

Plato sagt einmal, äußerste Peinlichkeit in der Untersuchung zeuge meist nicht von Adel, sondern weit eher von Unfreiheit des Geistes, jedoch gäbe es Fälle, in denen sie notwendig sei [1]); ich glaube, hier ist solch »unadlige« äußerste Peinlichkeit vonnöten. Die Negation selbst, als Gegenstand gedacht, heißt es bei Rickert (aber kann man sie denn anders denken?), setzt bereits den Unterschied von der Position, also ein Anderes voraus. Setzt die Negation den Unterschied von der Position voraus? oder setzt sie nicht vielmehr die Position selbst voraus, nämlich sich entgegen? Erst muß doch das Ja und das Nein gedacht sein, ehe die Reflexion darüber einsetzen kann, daß beide voneinander verschieden sind; ich kann das Nein auf

1) Theaitetos St. 184: „Τὸ δὲ . . . . μὴ δι' ἀκριβείας ἐξεταζόμενον, τὰ μὲν πολλὰ οὐκ ἀγεννές, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ τούτου ἐναντίον ἀνελεύθερον, ἔστι δὲ ὅτε ἀναγκαῖον, ..."

das Ja gar nicht beziehen, ehe ich beide gesetzt habe, die Verschiedenheit ist doch aber eine Form der Beziehung. Das Nein ist ferner, wenn ich es auf das Ja beziehe, von ihm nicht bloß verschieden, es ist nicht bloß »etwas« Anderes als das Ja, sondern es ist sein Gegensatz oder sein Anderes. Auch die Identität, die Gleichheit oder irgendeine »andere« Kategorie ist von der Bejahung verschieden, aber entgegengesetzt ist dem Ja nur das Nein, — so sehr, daß jede logische Entgegensetzung sich auf die des Ja und Nein zurückbezieht, in ihr gegründet ist. Hier trifft das Denken etwas »Letztes« an; die Negativität der Verschiedenheit oder Andersheit nachsetzen heißt allerdings den Begriff des Gegensatzes aufheben. Das Entgegensetzen ist aber der »Form« nach unbedingt, so spricht Fichte diese Unableitbarkeit und Ursprünglichkeit aus. Die »Kategorie der Negation« ist eine Ur-Kategorie, — auch Kant hat sie, wie zu wenig beachtet wird, als eine solche angesehen. Seit Lotze und Sigwart hat man sich daran gewöhnt, die Verneinung lediglich als verneinendes Urteil aufzufassen, d. h. das Nein zu einer ihm vorausgedachten Beziehung der Urteilsbestandteile hinzutreten zu lassen. Man hat darüber den kategorialen Sinn der Negation völlig vergessen.

Bei Rickert entsteht die These, die Andersheit gehe der Negation logisch voran, daraus, daß er sein »Modell« als das Zusammen des Einen und des Anderen definiert und das Andere als Andersheit bestimmt. Das Andere ist bei Rickert im Grunde genommen aber gar nicht die Andersheit, sondern es ist ein Gesetztes, von dem ausgesagt wird, daß es ein Anderes im empirischen Vergleiche mit einem ebenfalls Gesetzten, dem Einen, sei: ein empirisch Anderes, dessen Positivität die empirische, inhaltliche, formindifferente Bestimmtheit ist, die ihm als einem sinnlich Angeschauten, nicht aber als dem logisch durch die Form Andersheit bestimmten zukommt. Denke ich aber das Andere als das durch diese Form Bestimmte, d. h. als das logisch Andere, so denke ich damit lediglich die Negation seiner Gleichheit mit dem Einen; vergleiche ich das Eine und das Andere nicht empirisch, sondern logisch, so ist das Positive des Anderen nicht seine inhaltliche Bestimmtheit, sondern seine Andersheit. Sage ich von etwas inhaltlich irgendwie Bestimmtem, z. B. von einem Gelben aus, daß es ein Anderes sei im Vergleiche etwa mit einem Roten, so ist der logische Sinn dieses Aussagens nur der: es ist dem Roten nicht gleich; was es positiv ist, muß ich durch die sinnliche Anschauung erfahren, die es ihrerseits als ein Gelbes bestimmt. Als das logisch Andere bestimmt ist es nicht das Gelbe, sondern ein empirisch

Unbestimmtes; im empirischen Urteile sagt die Andersheit von diesem Unbestimmten nur aus, daß es *nicht* ein Rotes sei. Die Andersheit negiert empirisch das Rotsein, sie negiert logisch die Gleichheit des Anderen und des Einen; das in der Andersheit enthaltene *logisch Positive* ist mithin die *Gleichheit*. Die Andersheit schlechthin, die Form Andersheit, ist nichts anderes als die negierte Gleichheit, weshalb man mit Recht sagen darf: die Andersheit »entsteht« durch die Negation der Gleichheit, denn von dem empirisch Positiven des Anderen sieht die logische Form ebenso ab wie von dem empirisch Positiven des Einen.

Der Anschein, als ob in dem logisch Anderen ein noch über die Negation seiner Gleichheit mit dem Einen hinausgesetztes Positives enthalten sei, wird nur dann erweckt, wenn ich bei dem Anderen nicht nur die Andersheit denke, sondern wenn ich es noch außerdem sinnlich anschaue; durch das sinnliche Anschauen entsteht mir aber nicht »das Andere«, sondern dies bestimmte Andere, dieses Gelbe hier. Durch die Negation der Gleichheit entsteht die Andersheit; aber die Andersheit ist logisch ebenso positiv wie die Gleichheit, so daß man auch sagen kann, die Gleichheit entsteht durch die Negation der Andersheit. Im Logischen entsteht durch die Negation ein Positives, weil Negatives und Positives sich *gegenseitig ausschließend ergänzen*, weil sie zusammen ein Ganzes bilden, dessen Seiten ebenso positiv sind, als sie sich gegenseitig negieren. Im Logischen handelt es sich deshalb überall um »Alternativen«; deshalb entsteht hier jedes Glied des Ganzen durch Negation des »anderen«: jedes Glied ist dem »anderen« entgegengesetzt, es ist ihm gegensätzlich, sein *Gegensatz* oder sein *Gegenteil*. Deshalb ist die Negation im Logischen wahrhaft »zeugend«; so ist die Gegensätzlichkeit selbst der Gegensatz zur Identität, die Verschiedenheit zur Gleichheit, die Negativität zur Positivität usw. Hier trifft es daher zu, daß »das Andere« nicht nur etwas Negatives, sondern zugleich etwas Positives ist. Aber hier ist das Positive des »Anderen« nicht ein sinnlich-alogisch Bestimmtes, so daß dieses Positive in seiner Positivität verbliebe, wenn die Negation fortgedacht würde, sondern es ist *zugleich* das Negative: es ist das *als* Negatives bestimmte Positive oder umgekehrt. Dies »Zugleich« ist nicht nur das empirisch verbindende »Und«, sondern es bedeutet selbst »zugleich« Identität und Gegensätzlichkeit. Das Gelbe ist »ein« Anderes als das Rote; das Positive der Gelbheit erfüllt empirisch die »leere« Form Andersheit. Die Andersheit selbst aber ist nicht »ein« Anderes als die Gleichheit, sondern »ihr« Anderes, ihr Gegensatz und *nur* ihr Gegensatz; sie ist »nur-verschieden« von der Gleichheit.

Dies Verhältnis gilt aber nur für die logischen Gegensätze, nicht für empirische. Zwar trifft auch bei diesen zu, daß das Entgegengesetzte nicht bloß ein Anderes ist als das Gesetzte, sondern sein Anderes, aber diese Beziehung ist nicht das einzige Band zwischen den bezogenen Gliedern; Wärme und Kälte z. B. stehen noch außerdem unter dem Oberbegriff der empfundenen Temperatur überhaupt. Weil dieser Oberbegriff die Glieder vereinigt, weil sie also nicht nur entgegengesetzt, sondern zugleich Arten einer ihnen gemeinsamen Gattung sind, die dem Gegensatze zu »Grunde« liegt, kommt den Begriffen noch ein Inhalt zu, der durch die Negation nicht bestimmt wird. Die Kälte kann durch die Negation der Wärme nicht »erzeugt« werden, sondern sie ist etwas »positiv« Empfundenes; die Kälte ist kein logischer Gegenstand, sondern ein empirisch Reales, das sich messen läßt, das Grade hat usw. Deshalb kann es auch eine empirische Mitte zwischen den Gegensätzen geben, wie das Laue. Identität und Gegensätzlichkeit dagegen, oder Gleichheit und Verschiedenheit usw. sind logische Gegenstände, deren Gegensätzlichkeit allein durch die Negation des einen Gegensatzgliedes bestimmt wird; so ist die Gegensätzlichkeit nichts anderes als negierte Identität, die Verschiedenheit nichts anderes als negierte Gleichheit usw. Die logische Beziehung der Gegensätzlichkeit allein vereint hier die Bezogenen und scheidet sie zugleich. Identität und Gegensätzlichkeit haben nichts gemein, was sie gattungsmäßig bestimmte, das Gemeinsame ist vielmehr das Gesetzte, dem entgegengesetzt wird. Daher ist das »Positive« der Gegensätzlichkeit nichts anderes als die Identität, das der Verschiedenheit die Gleichheit, das der Negativität die Positivität. Das Entgegengesetzte ist hier nichts alogisch Gesetztes, sondern es ist das positiv Gesetzte selbst in der Form der Negativität; es ist nichts außerhalb der Gegensätzlichkeits-Beziehung schon Bestimmtes, sondern es erhält allein durch das Negieren des Gesetzten seine Bestimmung. Aber ebenso erhält auch das Gesetzte seine Bestimmung erst durch das Negieren und ist daher selbst das Entgegen-Gesetzte. Das Entgegensetzen ist so zugleich das Setzen, keines geht dem anderen voraus, sie sind beide eines und dasselbe und nicht eines und dasselbe. Die Anti-Thesis ist zugleich die Thesis. Dies besagt es, daß sie »Momente« sind eines Ganzen, und dies ist der Grund, weshalb das Denken der Momente zum Widerspruche führt, weshalb es als Denken der logischen Gegensätze antinomisch oder dialektisch wird. Die Identität ist »für sich« selbst zugleich Gegensätzlichkeit und umgekehrt.

IV. Das Problem des Widerspruchs.

Die bisherige Untersuchung hat gezeigt, daß das Denken der logischen Gegenstände, insofern sie gegensätzliche Momente eines Ganzen sind, den Widerspruch nicht vermeiden kann. Bezeichnet man das Kriterium der Widerspruchlosigkeit als logisches Kriterium schechthin, als das, woran das Denken sich als »logisches« ausweist, so hätte sich das seltsame Resultat ergeben: alles wahre Denken ist »logisch«, nur nicht das Denken des Denkens und seiner Denkmomente, das eigentlich logische, richtiger logologische Denken. Ja, dieses Resultat müßte von der Logik (als der Logologie) erweitert werden auf die Philosophie überhaupt, denn was für die Logik als einem Teile der Philosophie gilt, muß auch für das Ganze gelten. Die Philosophie denkt in »Alternativen«, d. h. in Gegensätzen [1]), die alle den Charakter des logischen Gegensatzes tragen. Deshalb legt Rickert das Verhältnis des Einen und des Anderen seinem Systeme zu Grunde. Die Philosophie hat das Weltall zum »Gegenstande«; dieser Gegenstand aber »besteht« aus der Welt und dem Ich, »und zwar besteht zwischen Welt und Ich das Verhältnis der Alternative. Alles, was nicht das Eine ist, muß das Andere sein.« (System I, 66). Dieser »universale« »Gegenstand« ist ein philosophischer, weil er, wie die Identität, das Eine und das Andere, Satz und Gegensatz, Thesis und Antithesis, Identität und Gegensätzlichkeit in sich schließt. Deshalb ist er nach Rickert »ein Gegenstand, der sich von allen anderen [nämlich empirischen!] Gegenständen prinzipiell unterscheidet« (ebenda). Die von mir in Klammer hinzugefügten Worte sind notwendig, denn von den logischen unterscheidet sich der universale Gegenstand »prinzipiell« — nämlich sofern er das Eine und das Andere so umfaßt, daß beide sich ausschließend ergänzen —, doch gerade nicht; er ist ja nur ein »Spezialfall« des »Modells« [2]). Prinzipiell unterscheidet er sich nur von den empirischen Gegenständen, insofern sie empirisch, d. h. »unzerlegt« gedacht werden; dieses Denken nämlich führt nicht zum Widerspruche, weil es sich nicht auf »Momente« richtet und den Gegenstand nicht »bestehend« aus Momenten, sondern in seiner »Ganzheit« erkennen will.

---

1) Das Wort »Alternative« klingt sprachlich an Andersheit und somit an Heterothesis an, es meint aber eigentlich das Gegensatz-Verhältnis, weshalb es besser wäre von Antithesen zu sprechen.

2) Rickert sollte ihn deshalb, da das »Modell« alle Gegenstände unter sich befaßt, »im Prinzip« (nämlich im heterothetischen) überhaupt von keinem Gegenstande unterscheiden.

Den Rickertschen Satz, daß sich nur Gegenstände, nicht aber Momente »denken« lassen, könnte man daher dahin deuten, daß sich nur der empirische Gegenstand, nicht dagegen der logische und überhaupt der philosophische »logisch« denken lasse. Nur das empirische Denken sei »wirkliches« Denken, weil es allein sich wahrhaft auf »Gegenstände« richtet, weil es allein »gegenständliches« Denken (Erkennen) ist. Dieses Resultat würde dann mit dem Grundgedanken der kritischen Erkenntnistheorie übereinstimmen, insofern sie uns lehrt, daß die Grenzen der Erfahrung zugleich die Grenzen der Erkenntnis überhaupt sind, daß jenseits der Erfahrung nichts mehr »erkannt« werden kann. Nach Kant gehört zum Erkennen nicht nur Denken, sondern auch Anschauen und zwar »für uns« sinnliches Anschauen; deshalb »erkennt« nur die Erfahrung, weil sich in ihr die »leeren« Formen mit sinnlichem Inhalte »erfüllen«. Das vom sinnlichen Anschauen getrennte »Denken« ist nur ein Moment am Erkennen; dieses Denken, dieses Moment, selbst zum Erkennen machen wollen, heißt sich selbst widersprechen; daher ist es kein Wunder, wenn ein so widerspruchvolles Tun nur Widersprüche erzeugen kann, es wäre vielmehr widerspruchvoll, wenn das »bloße« Denken nicht auf Widersprüche stieße, denn dann wäre der Satz falsch, daß es nur ein subjektives Moment am empirischen Erkennen ist, sowie die Form, das »bloß« Logische nur ein objektives Moment, ein Moment am empirischen Gegenstande ist. Allein auch dabei kann man sich nicht beruhigen, denn falsch oder wahr kann der Satz doch nur sein, wenn er sich an dem Kriterium des »wirklichen«, des »logischen« Denkens, an der Widerspruchlosigkeit, messen läßt. Ist alles Sprechen von Momenten ein Sich-Widersprechen, so verliert — scheint es — alles, was erkenntnistheoretisch, was philosophisch überhaupt nur immer ausgemacht werden mag, seinen theoretischen Sinn.

Wir geraten beim empirischen Denken der empirischen Gegenstände nur deshalb nicht in Widersprüche, weil und sofern wir sie eben empirisch denken; dagegen entsteht der Widerspruch, wenn wir Momente zu denken versuchen und zwar nicht nur die Momente des logischen Gegenstandes, sondern den logischen Gegenstand selbst, insofern er Moment ist, — er ist aber immer Moment am empirischen Gegenstande. Von hier aus läßt sich ein Verständnis für die Rickertsche Theorie vom »Modell« gewinnen. Sie dient dazu, könnte man sagen (wie der Kantische Schematismus), den Widerspruch zu vermeiden, in den sich das Denken der Momente

verstrickt. Sie ermöglicht es, den logischen Gegenstand wie einen empirischen zu behandeln, ihn gleichsam in einen empirischen zu verwandeln: das Vorbild des »Modells« ist der empirische Gegenstand, nämlich der aus sinnlichem Inhalt und logischer Form sich zusammensetzende. Nur um diese Verwandlung vornehmen zu können, bestimmt Rickert ihn als »Gegenstand überhaupt« im Unterschiede von den empirischen sowohl als den logischen Gegenständen: als die allgemeinste Gattung aller Gegenstände. »Eigentlich«, so ließe sich auch sagen, ist nur der empirische Gegenstand ein Gegenstand, der logische ist nur Moment. Soll das Moment »für sich« gedacht werden, d. h. als Gegenstand, so muß der empirische zum Vorbild genommen werden. Die Identität z. B. ist danach nur Moment; soll sie »für sich« betrachtet werden, so verwandelt sie sich in ein Etwas, das selbst aus Inhalt und Form besteht. Als Gegenstand gedacht ist sie erstens Inhalt, nämlich der Inhalt dessen, was die Form Identität von dem Gattungsbegriffe »Form überhaupt« unterscheidet, das Spezifische, der besondere Forminhalt, und zweitens Form, nämlich eben »Form überhaupt«, das, was sie mit allen Formen gemeinsam hat. Bezeichnet man die »Form überhaupt« als das logische, den Inhalt als das alogische Moment, so ist die Identität als Gegenstand nicht nur logisch oder »rein« logisch, sondern sie ist auch alogisch, nämlich ihrem spezifischen Forminhalte nach; sie besteht, wie jeder Gegenstand, aus einem alogischen und einem logischen Momente. Und ebenso setzt sich das Denken der Identität — und nur dadurch wird es »gegenständliches« Denken — aus dem subjektiven Momente des Anschauens (das sich auf den alogischen Inhalt richtet) und des Denkens (das sich auf die logische Form richtet) zusammen.

Alles Denken ist, wie schon früher gesagt wurde, als »volles« Denken Synthesis aus Anschauen und Denken. »Bloßes«, »reines« oder »rein« logisches Denken ist unmöglich, ist widerspruchvoll, d. h. es ist überhaupt kein Denken, denn der Widerspruch bedeutet die Selbstvernichtung des Denkens. Soll sich das Denken des logischen Gegenstandes nicht selbst vernichten, so kann es nicht »bloßes« Denken sein, sonst wird es »unlogisch«, d. h. antilogisch, antinomisch. So wie das empirische Denken stets auch ein logisches, d. h. eben ein Denken ist, so ist das logische Denken stets auch ein alogisches, d. h. ein Anschauen. Wie das empirische Denken nur deshalb »logisch«, d. h. widerspruchlos ist, weil es zugleich auch alogisch ist, so kann auch das logische den Widerspruch nur vermeiden, wenn es sich selbst nicht nur als ein logo-

oder tautologisches, sondern als ein hetero-logisches versteht. Um aber den empirischen und logischen Gegenstand nicht auf solche Weise völlig unterschiedslos zu machen, wird nun dem Sinnlich-Alogischen das Unsinnlich- (oder Formal-)Alogische gegenübergestellt. Nicht darin also wird das Spezifische von Empirie und Logik gesehen, daß die Empirie sich auf den empirischen als auf einen alogischen Inhalt richtet, die Logik aber auf die diesem Inhalte entgegengesetzten logischen Formen, sondern darin, daß der alogische Inhalt, auf den beide sich richten, ein spezifisch unterschiedener ist, während beide die Verknüpfung dieses Inhalts mit der logischen »Form überhaupt« gemeinsam haben. Oder anders ausgedrückt: das empirische und das logische (und überhaupt philosophische) Denken gleichen sich hinsichtlich des Moments Denken, sie sind verschieden nur hinsichtlich des Moments Anschauen; dieses ist in dem einen Falle ein sinnliches, im anderen ein unsinnliches. Die Logik, so könnte man schließlich im Sinne dieser Theorie auch sagen, ist nur eine »andere« Art von Empirie, wenn man nämlich das Wort Empirie im weiteren Sinne verwendet und das logisch-alogische, das hetero-logische Wesen des erkennenden Denkens überhaupt dadurch bezeichnet. Weil alles Denken in diesem erweiterten Sinne empirisch ist, — deshalb und nur deshalb konnte das »Modell« des theoretischen Gegenstandes überhaupt in Analogie zu dem Bau des empirischen konstruiert, konnte die universelle Erkenntnistheorie geschaffen werden.

Werden die Schwierigkeiten, mit denen das logische Denken zu kämpfen hatte, durch diese hetero-logische, »empiristische« Theorie gehoben? Wird der Widerspruch vermieden? Es hat sich schon oben ergeben, daß diese Frage verneint werden muß. Das Modell, als Gattungsbegriff aller, der logischen wie der empirischen, Gegenstände gedacht, ist nicht fähig, das Problem des Verhältnisses von logischer Form und sinnlich alogischem Inhalte zu lösen, weil die Momente sich nie unter einen gemeinsamen Oberbegriff subsumieren lassen. Deshalb ist es auch unmöglich, empirisches und logisches Denken als Arten des gattungsmäßig heterologischen zu vereinigen und nur durch die Spezifität des alogischen Moments zu unterscheiden. Empirisches und logisches Denken, empirischer und logischer Gegenstand verhalten sich zueinander nicht wie zwei Arten derselben Gattung, sondern wie das Ganze zum Moment; der bei dem Denken des »Modells« entstandene Widerspruch erneuert sich, sobald das Verhältnis des »Modells« zum empirischen Gegenstande erwogen wird. Das »Modell« kann selbst nur Moment am empirischen

Gegenstande sein, der in ihm mit einem »anderen« Momente vereinigt ist, dem des Sinnlich-Alogischen. Wenn es aber richtig ist, daß die Rickertsche Modell-Theorie den logischen Gegenstand in einen empirischen verwandelt, um den empirischen unter den logischen subsumieren zu können, so entsteht die Frage, ob nicht durch diese Verwandlung dem Begriffe des empirischen Gegenstandes selbst Unrecht getan wird.

Der empirische Gegenstand »besteht« aus Form und Inhalt, aus logischem und alogischem Momente; wenn man das logische Moment, wie Rickert es tut, als das der Identität faßt, so ist das alogische dasjenige, welches mit der Identität zusammen den ganzen Gegenstand ausmacht, oder dasjenige, durch dessen Hinzutreten aus dem Momente Identität ein Identisches wird. Ein Identisches ist niemals bloß Identität, sondern es ist etwas, »an« dem die Identität ist, das mit ihr verknüpft ist. Von diesem Momente sagt Rickert, es sei gegenüber der Identität, als dem Einen, das Andere, folglich lasse sich kein Gegenstand allein durch die Identität, d. h. tautologisch, bestimmen, vielmehr habe die »Andersheit« an jedem Anteil. Deshalb bezeichnet Rickert als Momente des »rein« logischen Gegenstandes, die selbst nur formal zu bestimmen sind, die Identität und die »Andersheit«. Aber am empirischen Gegenstande ist das »andere« Moment gar nicht die »Andersheit«, sondern es ist das die »leere« Identität Erfüllende, wodurch sie zu einem Identischen oder einfach zu Einem wird; wenn ich den empirischen Gegenstand zerlege, so komme ich also nicht zu dem Einen und dem Anderen, sondern zur Selbigkeit und dem, von dem die Selbigkeit gilt. An die Stelle dieses Zweiten die »Andersheit« setzen, heißt das Alogische in ein Logisches verwandeln. Entsteht der Widerspruch vielleicht durch diese Verwandlung? Also dadurch, daß der empirische Gegenstand unter den Gattungsbegriff des »rein« Logischen subsumiert, fälschlich »rationalisiert« wird? Läßt er sich vielleicht vermeiden, wenn ich darauf verzichte, das Erfüllende als einen logischen »Gegenstand« zu betrachten, wenn ich es lediglich als Moment des empirischen ansehe? Vermag ich den letzteren als Synthesis des logischen und des alogischen Moments widerspruchlos zu denken? Entsteht der Widerspruch m. a. W. dadurch, daß Rickert mit »Andersheit« eigentlich nicht die der Identität entgegengesetzte Form, die als Gegensätzlichkeit bestimmt werden mußte, sondern das meint, was sich logisch überhaupt nicht bestimmen läßt (das logisch Unbestimmbare, dessen Positivität nicht diejenige der Andersheit, sondern die des Formerfüllen-

den ist), und daß er dieses Alogische als Inhalt des »rein« logischen Gegenstandes wieder formal nimmt, so daß man gezwungen wird, Gegensätzliches: nämlich Form und Inhalt, als Eines und dasselbe, nämlich als Form Andersheit, zu denken?

Wenn man sich dabei beruhigte, so hieße das: l o g i s c h lasse sich der e m p i r i s c h e Gegenstand g a r n i c h t denken, weil der alogische Inhalt in ihm sich immer nur s i n n l i c h a n s c h a u e n lasse; zum Moment der logischen Form müsse der alogische, also bei dem empirischen Gegenstande — und nur von ihm ist jetzt die Rede — s i n n l i c h e Inhalt hinzutreten, damit die Synthesis »denkbar«, nämlich e m p i r i s c h e r k e n n b a r werde. Nur die Identität lasse sich nur-logisch denken, das Identische aber lasse sich nur zugleich denken und sinnlich anschauen, denn in ihm sei der nur durch sinnliches Anschauen bestimmte Inhalt »mitgedacht«. Damit wäre das Problem nicht gelöst, sondern auf seine Lösung endgültig v e r z i c h t e t. Wenn sich die empirische Synthesis von logischer Form und alogisch-sinnlichem Inhalt n u r e m p i r i s c h erkennen, nicht aber logisch denken ließe, so hätten die Worte Synthesis von logischer Form und alogisch-sinnlichem Inhalte keinen logischen, d. h. aber überhaupt keinen Sinn! Das ganze Unternehmen der transzendentalen Logik wäre, ebenso wie durch den früher erkannten Widerspruch, durch eine solche Problem-»Lösung« zum Tode verurteilt; die Logik spräche sich damit selbst ihr Daseinsrecht ab und vernichtete durch denselben Akt, in dem sie zu ihrer Erkenntnis käme, sich selbst. Soll Erfahrung als möglich begriffen werden, so muß sich die Frage beantworten lassen: wie ist die Logik der Erfahrung möglich? Die Antwort, die der transzendentale Empirismus gibt, indem er die Möglichkeit der Logik auf die g l e i c h e Weise wie die der Erfahrung zu begründen sucht, hat sich als unzureichend erwiesen. Es hat sich gezeigt, daß diese G l e i c h setzung die Logik und die Philosophie überhaupt zu einer »anderen« »Art« der »Gattung« Erfahrung macht, sozusagen zu einer E m p i r i e d e s A p r i o r i[1]), wodurch sich das Problem erneuert, aber nicht gelöst wird.

---

1) Wie die heutige Phänomenologie das tut; Scheler z. B. betont ausdrücklich: »Aus dem Gesagten ist klar, daß, was immer a priori gegeben ist, ebensowohl auf »E r f a h r u n g« überhaupt beruht, wie all jenes, das uns durch »Erfahrung« im Sinne der Betrachtung und der Induktion gegeben ist. Insofern beruht alles und jedes Gegebene auf »Erfahrung«. Wer dies noch »Empirismus« nennen will, m a g es so nennen. Die auf Phänomenologie beruhende Philosophie i s t in diesem Sinne »Empirismus« . . .« (Jahrb. für Philos. und phänom. Forschung, Bd. I, Teil II, 450). Man wird bei solchen Sätzen lebhaft an Schellings Pathos der Anschauung (z. B. Werke II, 215 f.) und an seinen »unbedingten Empirismus« (III, 24, 27) erinnert; aber Schelling hat nie aufgehört, damit zu

Es liegt nicht mehr in der Aufgabe dieser kritischen Bemerkungen, die positive Lösung des Problems herbeizuführen; andeutungsweise mag jedoch zum Abschlusse die Richtung gewiesen werden, in der diese Lösung zu suchen ist.

V. Bewußtsein und Selbstbewußtsein.

Das Denken soll zugleich ein Anschauen sein, — das Anschauen zugleich ein Denken; beide sollen im Erkennen sich zu einem und demselben einzigen Akte vereinen.

Fasse ich das Moment des Denkens als dasjenige des Identisch-Setzens (in Uebereinstimmung mit der Rickertschen Theorie, die in der Identität das logische Moment des Modells sieht), so macht das Anschauen aus dem Identisch-Setzen erst das »wirkliche« Denken, im Falle des sinnlichen Anschauens das empirische Erkennen. Das Identisch-Setzen kann selbst erst in Tätigkeit treten, indem es sich mit dem Anschauen verbindet, denn es kann nur etwas alogisch Bestimmtes (etwas »Gegebenes«, wie die Kantische Erkenntnistheorie sagt) identisch-setzen. Ein Identisch-Gesetztes wird niemals durch das Identisch-Setzen allein zur Entstehung gebracht, sondern eine diesem Setzen entgegengesetzte Tätigkeit, eben das sinnliche oder unsinnliche Anschauen, muß dabei mitwirken. Ein Identisch-Gesetztes ist ein durch das Identisch-Setzen und zugleich durch ein diesem entgegengesetztes Anschauen Gesetztes; oder: es ist als Identisch-Gesetztes dem durch Anschauen Gesetzten entgegengesetzt, aber als Gesetztes mit ihm identisch. Das aber ist nur möglich, wenn das Identisch-Setzen dem Angeschauten das Angeschaute »selbst« entgegensetzt, oder wenn jedes Identisch-Gesetzte als zugleich Angeschautes ein Sich-selbst-Entgegengesetztes ist.

Der Begriff des Sich-selbst-Entgegengesetzten ist aber der des Selbstbewußtseins. Sich selbst entgegengesetzt sein kann nur das-

ringen, Anschauen und Denken miteinander zu vereinigen, weil er wußte, daß schon die Empirie und ebenso die Philosophie empirisch und apriorisch zugleich ist, während Scheler den Gegensatz, der hier zu überwinden ist, ebensowenig sieht, wie er das, was er »Konstruktion« nennt und bekämpft, seinem wahren Sinn und Wesen nach versteht, — heißt Konstruktion doch bei den großen deutschen Idealisten gar nichts anderes als Synthesis des empirischen und apriorischen Moments! Die sog. Konstruktionen dieser Denker enthalten mehr »Erfahrung« als alle »empiristischen« Philosophien vor und nach ihnen, mit Einschluß der Schelerschen Phänomenologie; deshalb sagt Schelling mit Recht, man werde einst erkennen, daß der wissenschaftliche Geist in keiner Zeit »tiefere und an Resultaten reichere Erfahrungen gemacht« habe als seit Kant (X, 73).

jenige, welches ein Selbst ist, d. h. welches sich sich selbst entgegensetzt. Darauf deutet der das Wort Identität am besten verdeutschende Ausdruck »Selbigkeit«. Die Identität ist ohne das Selbst nicht zu denken: Selbigkeit ist »Moment« der Selbstheit. Nur durch das Selbstbewußtsein wird das Identisch-Setzen als Entgegen-Setzen verständlich; indem ich ein Angeschautes als Identisch-Gesetztes denke, bringe ich mir mein eigenes Tun, nämlich das »ganze« Setzen, zum Bewußtsein: ich reflektiere. Indem das Erkennen auf sich reflektiert, wird es »für sich«, es setzt sich (das Denken) sich (dem Anschauen) entgegen. Nichts anderes besagten die Worte »für sich« in den oben angestellten Versuchen, das Moment »für sich«, d. h. als Gegenstand zu denken. Das »für sich« gedachte Moment ist das reflektierte, das sich selbst entgegengesetzte, das deshalb als »selbst«-ständig gedachte. Das Selbstbewußtsein löst das Problem, wie Gegensätzlichkeit und Identität Eines und das Selbe sein können, weil es die unsinnliche Anschauung dafür »gibt«: es löst den Widerspruch, weil es der sich aufhebende Widerspruch selbst ist.

Die unsinnliche Anschauung ist der sinnlichen entgegengesetzt, weil sie gar nichts anderes ist als die sich sich selbst entgegensetzende oder die über sich reflektierende sinnliche Anschauung; weil Logik gar nichts anderes ist als die sich selbst denkend anschauende, die sich begreifende Empirie. Das empirische Bewußtsein denkt das Angeschaute und schaut das Gedachte an; das logische Bewußtsein fragt: wie ist es möglich, daß Anschauen und Denken als empirisches Erkennen ein und derselbe Akt sein können, daß durch ihre Vereinigung ein Gegenstand erkannt wird, an dem das Angeschaute und das Gedachte nur Momente sind, und das als Gegenstand Eines, nämlich trotz der Gegensätzlichkeit seiner Momente, ein Identisches ist? Das transzendental-empirische Bewußtsein weiß darauf nur zu antworten: das Identische der Momente ist ihre Gattung; Angeschautes und Gedachtes als Gegenstand sind Eines, weil sie beide unter den »Gegenstand überhaupt« subsumierbar sind. Das transzendental-logische Bewußtsein aber antwortet: Anschauen und Denken sind Akte des Bewußtseins, die sich nur für das auf den empirischen Erkenntnisakt reflektierende Bewußtsein trennen, für das auf sich selbst reflektierende Bewußtsein aber gegensätzlich-identisch sind. Anschauen und Denken verhalten sich somit zueinander wie Bewußtsein und Selbstbewußtsein: sie sind nur Reflexe dieses höchsten Gegensatzes.

So und nur so läßt sich die Schwierigkeit überwinden, die dadurch entstand, daß an die Stelle des Inhalts, des formerfüllenden Anderen oder des Angeschauten das logisch Andere oder die Andersheit gesetzt wurde. Diese Verwandlung ist allerdings logisch notwendig. Logisches Moment wird das Angeschaute nur, indem es sich sich selbst entgegengesetzt, — indem es gedacht wird; gedacht aber hört es auf, das »bloß« Angeschaute zu sein (obwohl es nicht aufhört, Angeschautes zu sein), es setzt sich sich selbst entgegen und eben dadurch und nur dadurch mit sich identisch. Die Identität fordert die Gegensätzlichkeit, wie Rickert mit Recht sagt; aber sie fordert sie nicht als ein Anderes (das trüge dem Charakter des Forderns keine Rechnung), sondern die Gegensätzlichkeit ist ihr Anderes, ist das die Forderung Erfüllende, wodurch die Identität erst »sie selbst« wird; denn unerfüllt ist sie leer, d. h. nicht sie selbst, sondern ein Anderes. Der Ausdruck »fordern« ist freilich mißverständlich, wenn er meint, daß es sich um ein bloß subjektives Heischen handelt; wenn die Identität die Gegensätzlichkeit fordert, so erfüllt sie selbst diese Forderung oder wird vielmehr erst durch die Erfüllung der Forderung sie selbst; sie ist gar nichts »Anderes« als das die Forderung Erfüllende. Identität ist ihrem »Wesen« nach (als Gegenstand gedacht!) sie selbst und die Gegensätzlichkeit; sie ist nur »sie selbst«, insofern sie nicht nur sie selbst, sondern zugleich ihr Gegenteil ist. Das Fordern ist zugleich der Akt des Erfüllens, denn es ist das Sich-selbst-Setzen vermöge des Sich-sich-selbst-Entgegensetzens. Die Identität fordert die Gegensätzlichkeit heißt: sie setzt sich selbst nur, indem sie sich als Gegensätzlichkeit sich selbst entgegensetzt. In diesem Akte »entsteht« sie oder »erfüllt« sich: erst die »volle« Identität ist »ganz« sie selbst.

Der Widerspruch, in den das logische Denken sich mit Notwendigkeit verwickelt, ist kein empirischer Widerspruch. Das logische Denken ist widerspruchvoll nur, insofern es der Tautologie widerspricht; das empirische Denken soll den Widerspruch vermeiden, weil es nicht tautologisch sein darf. Das logische Denken aber soll tautologisch sein, denn es will das *ταυτό*, es will den Inhalt selbst, den Inhalt als Selbst, die Selbstheit des Inhalts denken: mit Recht stellt Rickert das Logische als Identität dem Alogischen als der Andersheit gegenüber. Den Inhalt selbst denken heißt seine Selbigkeit oder ihn als ihn selbst, als das mit sich Identische, — heißt ihn tautologisch erfassen. Die Tautologie und sie allein ist das »rein« Logische. Aber der tautologische Satz ist kein »Satz«, er setzt nichts; als Satz widerspricht

er sich selbst: er setzt »nichts«, indem er vorgibt, »etwas« zu setzen. Die Dialektik enthüllt diese Täuschung, diese Selbsttäuschung des Sichselbst-Setzenden, indem sie dem Tautologischen das Antilogische in Gestalt des Widerspruchs entgegensetzt. Nur auf diese Weise läßt sich das Problem, das die Logik sich selbst stellt, lösen. Rickert hat vollkommen recht, wenn er sagt, daß es kein tautologisches Denken gibt, daß schon der Satz A ist A nicht bloß tautologisch ist; aber er hat unrecht, wenn er deshalb das Denken der Logik als heterologisch begreift. Heterologisch ist nur das empirisch-sinnliche Denken; das logisch-übersinnliche ist immer zugleich tautologisch. Im Grunde stimmt auch dies mit Rickerts Prinzip überein: das Denken ist immer das Eine *und* das Andere, es ist Denken *und* Anschauen, es ist tauto- *und* heterologisch. Aber weil es beides ist, weil es auch tautologisch ist, weil die Tautologie seine *Voraus*-setzung ist, ist es nicht *hetero*logisch, sondern *anti*logisch; denn die Tautologie *widerspricht* der Heterologie und kann sich mit ihr nur zu einem Ganzen verbinden, indem sie sich aufhebt.

Sagt man, hier entstehe kein Widerspruch, weil es sich nicht um *Urteile* handle, sondern um *Momente* des Gegenstandes, so wird damit nur der *empirische* Widerspruch abgewehrt, der allerdings nur zwischen inhaltsetzenden Urteilen besteht. In der Tat: die Tautologie ist noch kein »Spruch« und folglich die Antilogie kein »Wider-spruch«. Aber es ist gerade das widerspruchvolle Tun der Logik, *durch die Tautologie hindurch* zum »Spruche« zu kommen, denn der Inhalt soll in der Logik in seiner Selbstheit erfaßt, das Angeschaute soll gedacht, als ein *ταυτό*, vielmehr als es selbst, als ein *ἑαυτό*, gedacht werden: es soll *sich selbst* aussprechen. Deshalb allein geht Rickert vom Ander*en* zur Anders*heit* über: die Andersheit ist die *Selbstheit* des Anderen, sie ist das Andere »für sich« gedacht, d. h. losgelöst von dem, was das Andere noch abgesehen davon ist, daß es eben das Andere ist. Das Andere *als* das Andere und als sonst nichts denken, heißt seine Andersheit denken. Die Andersheit ist das, was das Andere zu einem Identischen, zu einem *Logischen* macht, sie ist die *Identität des Anderen*: sein logisches Selbst, sein Logos. Das Andere ist das Andere — dies und nichts anderes sagt die Form Andersheit vom Anderen aus; die Form Andersheit ist das Andere selbst, entgegengesetzt ihm selbst, sofern es nicht Form, sondern Inhalt, nicht nur *das* Andere oder das Nur-Andere ist, sondern außerdem noch *ein* Anderes, — sofern es nicht nur als das Andere *gedacht*, sondern außerdem noch

sinnlich angeschaut wird. Oder: die Form Andersheit ist das Andere, insofern es sich selbst unsinnlich anschaut, sie ist das sich reflektierende, das sich selbst setzende oder sich denkende Andere.

Die Tautologie ist in Wahrheit Heautologie; denn das *ταυτό* ist kein Gegenstand, sondern das Selbst des Gegenstands, das vergegenständlichte Selbst oder der Logos des Gegenstands, der gegenständliche (inhaltlich bestimmte, übersinnlich angeschaute) Logos. In der Heautologie spricht der Logos des Inhalts sich aus; dieses Aussprechen ist kein Spruch, weil es ein Sprechen ist; der Logos ist kein Gegenstand, weil er nicht entgegen-steht, sondern sich selbsttätig hervorbringt, und durch die Tätigkeit ent-steht. Das Heautologische, die Form, der Logos ist das Entgegengesetzte des Gegenstands; der Logos ist selbst das Denken seiner selbst, er ist das Hervorbringende und Hervorgebrachte, das sich anschauende Denken. Das Sich-selbst-Aussprechen ist das Entgegengesetzte des Spruches; deshalb ist es, als Spruch ausgesprochen, — und es spricht sich im Spruche aus — sich selbst entgegengesetzt, sich wider-sprechend. Die Heautologie ist als Spruch selbst Widerspruch; sie sagt: das Andere ist das Andere; aber sie meint: das Andere ist es selbst, ist das Andere, sofern es sich sich selbst entgegensetzt, sich reflektiert, sich selbst unsinnlich anschaut. In der Tautologie vergegenständlicht sich der Nicht-Gegenstand, das Selbst; sie bringt den Akt des Sich-selbst-Setzens im Satze zum Stehen, sie macht das Sich-Aussprechen zum Inhalt eines Gesprochenen, eines Spruches. Die Antilogie oder Antithesis bringt den Sinn der Heautologie »zum Bewußtsein«, indem sie dem Spruche widerspricht, indem sie dem Satze den Gegensatz gegenüber-»stellt«. Satz und Gegensatz, Spruch und Widerspruch ergeben erst das Ganze des Gemeinten, in der Doppelheit von Thesis und Antithesis spricht sich der Logos voll aus; er hebt den Widersinn der Thesis auf und stellt eben dadurch ihren vollen Sinn her. Erst in dieser Doppelheit kommt das logische Tun zum Ausdruck; im Widerspruche gegen den Spruch hebt sich der Spruch, die Gegenständlichkeit, die Gesetztheit auf, aber gerade dadurch stellt sich das Sprechen, die Selbstheit, das Sich-selbst-Setzen her; im Widerspruche ent-stellt sich das Gestellte. In der Bewegung von Thesis zu Antithesis und in der Rückbewegung zur Thesis, die im Sich-Widersprechen beider sich äußert, erscheint die Wahrheit, die Spruch- und Widerspruchlosigkeit des logischen Tuns, — denkt sich das sich selbst anschauende Selbst oder bringt sich sich selbst zum Bewußtsein seiner selbst. In der Thesis

vergegenständlicht oder entselbstet sich das Selbst, in der Antithesis hebt es diese seine Vergegenständlichung auf, es entgegenständlicht sich, indem es seiner Vergegenständlichung widerspricht, es zersetzt sich in Momente; in der Reflexion auf den Widerspruch kehrt es zur Thesis zurück und verselbstet die Momente: es setzt sich selbst, ἑαυτόν.

Das Selbst setzt sich sich selbst entgegen; so ist es nicht es selbst, sondern das ihm Entgegengesetzte: Gegenstand; aber der tautologisch gesetzte Gegenstand ist ebenso sich selbst entgegengesetzt: er ist nicht bloß angeschaut, sondern zugleich gedacht, er ist inhaltlich und formal, »ein« Anderes und er selbst oder »das« Andere, dem Selbst entgegengesetzt und selber ein Selbiges, mit sich identisch: er widerspricht sich also; aber in diesem Widerspruche widerspricht er nur seiner Gegenständlichkeit oder Gegensätzlichkeit. Um *sich selbst* widersprechen zu können, muß der Gegenstand selbst das Selbst sein; er widerspricht *sich* nur, wenn er nicht nur *er* selbst, nicht nur ein Eines oder Eines und Dasselbe, nicht nur ταυτό ist, sondern wenn er selbst das Selbst, das Ich ist, wenn das Ich sich selbst in ihm widerspricht, wenn *ich selbst mir in ihm widerspreche*. Auch wenn empirische Urteile *sich* widersprechen, widerspreche in Wahrheit *ich selbst*, der Urteilende, *mir*; das Empirisch-Inhaltliche, das bloß sinnlich Angeschaute widerspricht *sich* nie: deshalb *soll* die Empirie den Widerspruch vermeiden. Die Empirie richtet sich ausschließlich auf das Sinnlich-Angeschaute und denkt es, indem sie urteilt; widerspricht sie sich, d. h. widerspricht sich das Bewußtsein, welches das Sinnlich-Angeschaute denkt, so ist der Erkenntnisgehalt des Gesprochenen nichtig: zwei einander entgegengesetzte empirische Urteile heben sich *resultatlos* auf und weisen das Bewußtsein an die sinnliche Anschauung zurück, damit es an ihr den Maßstab für die Wahrheit und Falschheit seiner Urteile finde. Wenn sich logische Sätze widersprechen, so widerspricht sich ebenso nicht das Gesetzte, sondern ich, der Setzende, widerspreche mir; aber die Logik richtet sich nicht auf das Gesetzte, weil sie sich nicht auf das sinnlich oder empirisch Angeschaute richtet, sondern in ihr denkt der Logos sich selbst. Indem *ich* mir in logischen Sätzen widerspreche, widerspricht der *Logos* in ihnen sich selbst; er *muß* sich widersprechen, wenn er sich in Sätzen ausspricht, wenn er *sich* als *Gesetztes* denkt; gerade im Widerspruche und nur im Widerspruche denkt er sich, sofern er sich in Sätzen denkt, — und er *muß* sich in *Sätzen* denken, wenn er sich überhaupt denken will: wie sollte er sich denken, ohne Sätze zu bilden? Der Widerspruch logischer Sätze ist mithin kein epmirischer und kein

zu vermeidender, sondern ein notwendiger; er ist um der Heautologie willen ein W i d e r s p r u c h g e g e n d i e T a u t o l o g i e: durch ihn befreit sich das Denken in Wahrheit von dem sich widersprechenden tautologischen Denken. Die H e a u t o l o g i e , nicht die Heterologie, ist der Schlüssel zum Probleme der sich selbst denkenden Logik; in ihr kommt der Logos zum Selbstverständnis, zum logischen Selbstbewußtsein; in ihr wird die Logo-logie widerspruchlos.

Notizen.

»Reichls philosophischer Almanach«, 1924, herausgegeben von Paul Feldkeller. Otto Reichl Verlag, Darmstadt 1924«, 480 Seiten, ist aus Anlaß seines 200jährigen Geburtstages Immanuel Kant gewidmet und zeigt, wie die Veröffentlichungen Keyserlingscher Richtung überhaupt, ein Gepräge starker Lebendigkeit. So führt er auch Kant vor hauptsächlich in der Vielseitigkeit seiner menschlichen Beziehungen, der Wirkung auf seine Zeitgenossen und der Eigenart seiner Persönlichkeit selber. Dies zeigen schon, außer dem ausgezeichneten »Geleitwort«, die Titel der Beiträge: »Kants Impulse«, »Das Echo im Herzen der jungen Menschen seiner Zeit«, »Kant und die Geschwister Herbert«, »Der elegante Magister«, »Der letzte Kant«, »Zeitgenossen über Kants Persönlichkeit«, »Der Humor Kants«, »Ein Abend in der Gesellschaft Altkönigsbergs« u. a., die außerdem den Charakter historischer Gewissenhaftigkeit und möglichster Quellennähe zu wahren bestrebt sind.

Berichte ferner, wie die über »Das Kantzimmer in Königsberg«, »Neue Kantbücher«, »Eine neue Kantbiographie« (von Vorländer), »Das Kantbilderwerk« bringen einem Kant als den Gegenstand mannigfaltigster gegenwärtiger Interessen zum Bewußtsein. —

Von Interesse ist der Bericht über den Stand der vom Reichl-Verlag übernommenen Herausgabe der sämtlichen Werke von Leibniz in 40 Bänden.

Das Wertvollste indessen ist der 150 Seiten einnehmende Artikel über »Das philosophische Journal in Deutschland«, der dessen 200jährige Geschichte in unseres Wissens zum ersten Male vollständiger Uebersicht zur Darstellung bringt, und auch die Fülle der gegenwärtigen philosophischen Zeitschriftenliteratur Deutschlands klärender Gliederung und feinsinniger Kritik unterzieht. Er teilt seinen Gegenstand in die 2 Teile einer »vorklassischen und klassischen Zeit der deutschen philosophischen Zeitschrift (1715—1815)« einerseits, und einer »nachklassischen Zeit . . .« andererseits, und bringt von der Perspektive des Zeitschriftenwesens her treffende Bemerkungen zur Physiognomik der betreffenden Zeiten überhaupt. — Eine »Inventur der gegenwärtig erscheinenden philosophischen Zeitschriften auf der Erde« wird für den nächsten Almanach in Aussicht gestellt. L. W.

Die neue Schopenhauer-Ausgabe von Paul Deussen, die seit 1911 im Verlage von R. Piper u. Co. in München erscheint und durch

den Weltkrieg und seine Nachwehen eine sehr lange Unterbrechung erlitten hatte, schreitet seit 1923 wieder rüstig fort und soll 1925 ihrem Ende zugeführt werden. Nachdem bis 1913 in rascher Folge die ersten fünf, die bekannten größeren Werke enthaltenden Bände und in Band 9 und 10 die Vorlesungen herausgekommen waren, konnten während des ganzen folgenden Jahrzehnts nur die zum erstenmal vollständig veröffentlichten Manuskripte aus den Jahren 1812 bis 1818 erscheinen (im Jahre 1916), während 1923 die sogenannten Kleineren Schriften: »Ueber das Sehen und die Farben« nebst der lateinischen Bearbeitung, Gracians Hand-Orakel u. a. herausgegeben werden konnten. Uns liegen die Bände 6, 9, 10 und 11 in der prächtigen Ausstattung, die der kunstsinnige Verlag der Ausgabe mitgegeben hat (in schwarz Ganzleinen zu je 15 Mark für den Band, es gibt noch zwei teurere Ausgaben in Halb- bzw. Ganzleder), zur Besprechung vor.

Herausgeber von Band 6, 9 und 10 ist Franz Mockrauer, von Band 11 Erich Hochstetter. Bei den drei Bänden 9 bis 11 konnte als Mitwirkender noch der Urheber der ganzen Ausgabe Paul Deussen zeichnen, der dem Unternehmen leider am 6. Juli 1919 (als 74jähriger) durch den Tod entrissen wurde. Die »Vorlesungen« (Bd. 9 und 10) enttäuschen sensationelle Erwartungen insofern, als sie dem Kenner des Philosophen nichts Neues bringen, sind aber wichtig für die historische Entwicklung des Schopenhauerschen Denkens. Mockrauer schickt ihnen in Band 9 (S. IX—XXIII) eine gut orientierende Einleitung über »Schopenhauer als Dozent« nebst Uebersicht über die Manuskripte der Vorlesungen voraus. Band 9 enthält auf 587 Seiten, außer der kurzen Probevorlesung vor der Fakultät zu Anfang des Sommers 1820, den Text der Vorlesung 1. über die Theorie der gesamten Erkenntnis (Dianoiologie) und 2. den ersten Teil der Vorlesung über »die gesamte Philosophie, d. i. die Lehre vom Wesen der Welt und von dem menschlichen Geiste«, während Band 10 auf 584 Seiten den Text der drei folgenden Teile bringt. Wertvolle Anmerkungen sowie ein Nachweis und Uebersetzungen der bei Schopenhauer ja ziemlich zahlreichen Zitate sind beigegeben.

Sachlich der interessanteste der bisher herausgegebenen Bände scheint uns Band 11, der einen genauen und zum erstenmal ganz vollständigen Abdruck der 120 Bogen bietet, auf denen Schopenhauer, wie in einem Tagebuch, seine Gedanken über Welt und Leben mit der Frische der ersten Konzeption aufgezeichnet hat, in denen wir mithin die »Genesis des Systems«, d. h. das allmähliche Werden der »Welt als Wille und Vorstellung« (1819) in den Jahren 1812 bis 1818 verfolgen können. Band 11 gibt nach dem Manuskriptbestand der Staatlichen Bibliothek in Berlin sowie einigen Handexemplaren der Frankfurter Stadtbibliothek mit Randbemerkungen (S. IX) — die Aufzeichnungen selbst nebst einem von Schopenhauers eigener Hand geschriebenen Registerband dazu, Band 12 wird die dazugehörigen »Anmerkungen« brin-

gen. Die Jahre 1814 bis 1816 sind die schaffensreichsten gewesen. Von Hochstetter sind, außer einer über Zustand und Behandlung der Handschriften genau berichtenden Einleitung (S. IX—XXIV) und bibliographischen Verzeichnissen (S. 552—579), wiederum Uebersetzung und Nachweis der Zitate (S. 580—597) beigefügt.

Band 6 führt den Leser von dem Zentrum zur Peripherie des Schopenhauerschen Denkens, von den Haupt- zu den kleineren Nebenschriften, von denen die Mehrzahl bereits dem handschriftlichen Nachlaß angehört. Der Herausgabe des mit den besten Handschriften und Handexemplaren (einer letzten Vergleichung mit den letzteren widersetzte sich allerdings ihr jetziger Besitzer, Dr. Otto Weiß, der sie wohl für seine eigene Schopenhauer-Ausgabe benutzen wollte) [1]) verglichenen Textes auf 490 Seiten geht voran eine ausführliche Einleitung Mockrauers über die Entstehung der einzelnen in ihm enthaltenen Schriften (S. VII bis XXXVIII), die sich u. a. über Schopenhauers Verhältnis zu Goethe, Helmholtz (in Sachen der Theorie des Gesichtssinnes) und E. Häring verbreitet. Dem Texte folgen dann noch acht Anhänge (S. 491—875), darunter eine Verdeutschung der Theoria colorum physiologica von 1830 und ein Abdruck des spanischen Urtextes von B. Gracians Handorakel. (NB. Auf Seite XXX Mitte muß es statt »Vierten« wohl »Fünften« und umgekehrt S. XXXII Mitte »Vierten« statt »Fünften« Teil heißen.) Zu bedauern finden wir, daß auch hier — wie wohl bei nahezu allen Gesamtausgaben berühmter Autoren — die Personenregister erst dem Schlußbande beigegeben werden sollen.

Wir sehen dem Erscheinen der noch ausstehenden fünf Bände, sowohl des für 1924 angekündigten Briefwechsels (Bd. 13), wie der für 1925 in Aussicht gestellten »Paralipomena des Nachlasses« (Bd. 7 und 8), der weiteren Kollegnachschriften und Randbemerkungen zur »Genesis des Systems« (Bd. 12) und der Persönlichen Dokumente (u. a. sämtlicher erreichbarer Porträts, Faksimiles usw.) nebst Bibliographie, Zitatenindex und Gesamtregister mit Spannung entgegen. Erst dann wird man ein abschließendes Gesamturteil über die ganze Ausgabe fällen können, die uns aber auch schon nach den uns vorliegenden Bänden einen Fortschritt über die bisherigen Ausgaben, auch über die besonders tüchtige von Grisebach (bei Reclam), mindestens an Vollständigkeit und würdiger Ausstattung, darzustellen scheint. K. Vorländer (Münster).

Japanisch-deutsche Zeitschrift. Lübeck, F. Hoffmann & Co.

Seit 1. Juli 1923 erscheint diese Monatsschrift. Im ersten Heft untersucht Rickert, ob betreffs der Wert- und Geschichtswissenschaft von einer Internationalität, die er der Naturwissenschaft ohne weiteres beilegt, die Rede sein kann, und kommt dazu, sie in Grenzen zu bejahen, und in zugleich mutiger und vorsichtiger Weise Wege zu ihrer Erweiterung

1) Wer sich für die damit zusammenhängenden Differenzen interessiert, sei auf Kantstudien XXIV (1919), S. 347—353 verwiesen.

zu zeigen. Für die folgenden Hefte sind philosophische Aufsätze zunächst von Natorp, Husserl und Ostwald versprochen. E. Brock.

Germania. Ein Taschenbuch. Zweites. Pan-Verlag, Charlottenburg.

In freundlich altfränkischer Ausstattung werden Auszüge aus Kants Schriften unter dem Gesichtspunkt politischer Tagesbezüge geboten. E. B.

In den ersten Jahren nach dem Kriege wurden die Universitäten mit Angriffen und Reformplänen förmlich überschüttet. Gegen den Spezialismus des herrschenden Wissenschaftsbetriebes, der den Menschen in den Dienst der Sache stellt, lehnte sich die Jugend auf, Lebensinhalt, Fülle, Einheit des Geistes, Führung leidenschaftlich begehrend. Zur Besinnung mahnt, daß ein Forscher von der geistigen Weite Karl Voßlers in seinem Vortrag: Die Universität als Bildungsstätte (München 1923) sich zum Verteidiger des Spezialismus aufwirft und die Bestrebungen bekämpft, die unsere Hochschulen der »Popularität« dienstbar machen wollen. Sein Spott trifft die »Schlachtenbummelei der allgemeinen Bildung« ebenso wie die »Volkssage der Studenten«, daß große Forscher schlechte Lehrer seien. Gerade die begrenzte, strenge, wissenschaftliche Einzelarbeit bildet; echte Forschung duldet keine »Fachsimpelei«, da alle Gebiete und Probleme eng zusammenhängen. So wahr das alles ist — der tiefen Not, aus der heraus eine innerlich erregte und suchende Jugend den Spezialismus überwinden will, wird Voßler nicht gerecht; aber er will in dieser Rede nicht gerecht richten, sondern für eine notwendige Sache kämpfen. Seine Worte dringen ein und verwunden, reizen dadurch zu Selbstprüfung, Einsicht und Abwehr; sie ergänzen so sehr gut die strenger philosophisch gehaltene Schrift von Karl Jaspers, Die Idee der Universität (Berlin 1923). Die Idee der Universität ist die Einheit von Berufsschule, Bildungsschule und Forschungsanstalt. Auf den Beruf bereitet sie vor, indem sie die Organe zu wissenschaftlichem Denken entfaltet; das ist nur möglich im lebendigen Zusammenarbeiten der Forscher; gerade durch die so geforderte Kommunikation bildet die Universität — weder eine flache »Allgemeinbildung« noch eine religiöse Durchformung der Person kann ihr Ziel sein, wohl aber Erzeugung des grenzenlosen Willens zum Forschen und Klären. Vorbereitet wird die Darlegung der Idee durch Analyse ihrer Voraussetzungen: Geist, Bildung, Wissenschaft, Erziehung und Unterricht, Begabung und Auslese, Kommunikation; angewendet wird sie dann auf die Wirklichkeit. So entsteht der übersichtliche, dreiteilige Aufbau der Schrift. Wer die Universität aus ihrer »Idee« verstehen will, wird damit abhängig von jener großen Generation, in der diese »Idee« lebte, die sie bewußt machte und, soweit das unter den Beschränkungen der Wirklichkeit möglich war, realisierte. Jaspers weiß das, sein kurzes Literaturverzeichnis nennt an aufbauenden Schriften nur die klassischen Aeußerungen

jener Großen: W. v. Humboldt, Fichte, Schelling, Schleiermacher, Steffens. Aus der nachfolgenden Zeit werden nur die Kritiker angeführt: Lagarde, Nietzsche, Max Weber. Man stutzt einen Augenblick — und gibt dann Jaspers Recht; auch J. E. Erdmanns Vorlesungen über akademisches Leben und Studium, die man zunächst vermißt, fehlen mit Recht; denn der große Gelehrte und vielgewandte Redner ist bei allem Reichtum der Anschauung, bei aller Feinheit der Sinndeutung doch ein konservativer Epigone, der »im Gehäuse« beharrt. Jaspers kennt die ganze Bewegtheit und Dialektik des Geistes, wie er Klarheit und Ganzheit zugleich sucht, das Dunkel des Mystischen als seinen Anfang und als sein Ende hat, aber immer aus Dunkel ans Licht strebt, nur in gepflegter Tradition gedeiht, aber im Zerbrechen und Erneuern der Tradition lebendig ist. Es ist Hegels Begriff des Geistes, aber ohne den Willen zur Geschlossenheit, aufgestört, tragisch gesteigert unter dem Einfluß Nietzsches. Das Bekenntnis zum so erfaßten »Geiste« ist die »Weltanschauung«, aus der die Universität sich gestalten soll. Keineswegs ablehnend gegen technische Durchbildung der Mittel, gegen zweckmäßige Organisation, rückt sie doch alles dieses dahin, wohin es gehört, an die Peripherie — das Wesentliche überall nur vom Geiste der Lehrenden und Lernenden erwartend. So groß ist Umfang und Freiheit des Geistes, daß er sich selbst in Frage zu stellen vermag. Darum soll die Universität sogar die Bestreiter ihrer Grundlagen, die Anhänger eines begrenzenden Glaubens, die das Opfer des Intellekts bringen, in sich aufnehmen, wenn sie nur Forscher sind und geistiges Niveau haben. Daß Freiheit und Wagnis Bedingungen des geistigen Lebens sind, daß der akademische Unterricht sich an die geistig lebende Minderzahl der Studierenden wendet, spricht Jaspers aus; den — von den Nützlichkeitsmenschen angefochtenen — Grundcharakter der deutschen Universität, die Einheit von Forschung und Lehre, leitet er eindrucksvoll aus dem Wesen des Geistes ab. Dagegen wird die Aufgabe der Universität, auf die Berufe vorzubereiten, die ein wissenschaftlich geschultes Bewußtsein fordern, mit ihrer Idee nicht in notwendigen Zusammenhang gebracht. Es sollte doch nachdenklich machen, daß Anstalten, die auf diese Aufgabe verzichteten, nie gedeihen konnten und zur normalen Universität zurückstrebten. Weil hier die Verbindung nicht eng genug geschlossen ist, wird auch die Spannung zwischen Berufsvorbereitung und wissenschaftlicher Aufgabe nicht in ihrer vollen Größe erfaßt — ebenso wie mir die Bedrohung der Einheit der Universität durch den Spezialismus unterschätzt scheint. In diesen beiden Richtungen wünschte ich eine neue Auflage des Buches ergänzt — das im übrigen sehr geeignet ist, Regierende, Professoren, Studenten zu tieferer Einsicht zu führen.

Jonas Cohn.

Hermann von Helmholtz, Schriften zur Erkenntnistheorie herausgegeben und erläutert von Paul Hertz und Moritz Schlick. Berlin (Springer) 1921.

Zur Hundertjahrfeier von Helmholtz' Geburtstag wurden seine wichtigsten erkenntnistheoretischen Arbeiten, die Aufsätze: Ueber den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome, Ueber die Tatsachen, die der Geometrie zugrunde liegen, Zählen und Messen, sowie die Rektoratsrede: Die Tatsachen in der Wahrnehmung, hier vereinigt. Die Erläuterungen sind sachlich, nicht nur historisch gehalten — sie geben Aufschluß über die weitere Entwicklung der Wissenschaft, präzisieren und kritisieren. Gerade dadurch ist die Ausgabe für das Privatstudium wie für Seminarübungen empfehlenswert. J. C.

Erich Frank, Plato und die sogenannten Pythagoreer. Ein Kapitel aus der Geschichte des griechischen Geistes. Halle 1923, VIII u. 399 S.

Das vorliegende Buch stellt sich die Aufgabe, das »mathematische« oder »pythagoreische« Element in seiner Bedeutung für Plato zu würdigen. Es will nicht ein Bild der gesamten platonischen Philosophie geben, sondern »dem modernen Leser gewissermaßen als ein Ersatz für jene Propädeutik, wie sie Plato den jungen Philosophen in seiner Akademie durchmachen ließ«, dienen. Plato soll, auf einem Teilgebiet, so verstanden werden, »wie er sich selbst und wie ihn seine Zeit verstanden hat«. Die »Fragestellungen und Gesichtspunkte der modernen Philosophie« sollen nicht in die Probleme Platos hineingetragen werden, insbesondere soll vermieden werden, um »die aktuelle Bedeutung der platonischen Philosophie hervorzukehren«, »ganz moderne kantische und nachkantische Gedanken« in sie hineinzudeuten.

Offenbar kann diese Aufgabe nur gelöst werden durch Erschließung der zeitgenössischen Quellen, aus denen Plato seine mathematisch-physikalischen Fragestellungen geschöpft hat. Damit ergibt sich für den Verf. als wichtigstes Problem die Aufklärung der sogenannten »pythagoreischen« Tradition, wie sie am Anfang des 4. Jahrhunderts lebendig war.

Das historische Problem der Pythagoreer ist in neuester Zeit mehrfach untersucht worden; es sei hier nur auf die Autoren hingewiesen, die die mathematische Seite der Ueberlieferung behandelt haben: in Deutschland Junge, Vogt, Eva Sachs; in Dänemark: Zeuthen; in Frankreich: Paul Tannery (wichtig für die Musiktheorie) u. a. Die Forschungen der Erstgenannten vor allem haben dazu geführt, die Leistungen der »Pythagoreer«, soweit sie wissenschaftlichen Charakter tragen, erheblich später zu datieren als bisher, nämlich von der Mitte des 6. Jahrhs. bis hinab an die Wende des 5. zum 4. Jahrh. Insbesondere ist Pythagoras selbst seines mathematischen Ruhmes fast ganz entkleidet worden, kaum daß man ihm noch den Beweis des nach ihm genannten Theorems für den einfachen Fall des gleichschenkligen rechtwinkligen Dreiecks beläßt. Nur Zeuthen hat bis zuletzt gegen diesen kritischen Radikalismus Einspruch erhoben (vgl. Vogt, Bibl. Math. [3] 14, S. 9 ff.). Diese vernichtende Kritik der spätantiken Tradition über die »Pythagoreer«, die mit

philologischen Mitteln bisher am weitesten Eva Sachs getrieben hatte, ist nunmehr vom Verf. noch weiter verschärft worden. Es wird in dem vorliegenden Werk der Beweis angetreten dafür, daß: 1. alle mathematischen Entdeckungen der »Pythagoreer« gewissen unteritalischen Forschern um 400 zugeschrieben werden müssen; daß 2. das sog. »pythagoreische« Gedankengut gerade bezüglich seiner bisher als spezifisch »pythagoreisch« angesehenen zahlenspekulativen Seite in Wahrheit platonischen oder wenigstens frühakademischen (vor allem speusippischen) Ursprungs ist, aber einer literarischen Mode der 1. Hälfte des 4. Jahrhs. entsprechend als uralte orphisch-pythagoreische Weisheit ausgegeben wird; daß 3. ein wesentlicher Unterschied besteht zwischen den alten Begründern des pythagoreischen Bundes (einer den Orphikern verwandten religiösen Sekte), der im 6. Jahrh. in Unteritalien begründet wurde und sich bis in die römische Kaiserzeit hinein erhielt, und den von Aristoteles u. a. als »sogenannte Pythagoreer« bezeichneten Männern, die einen Kreis von Mathematikern und Philosophen um Archytas von Tarent (gegen 400 v. Chr.) bildeten und bei denen die Ursprungsstätte der griechischen (und damit angeblich auch der »modernen«!) exakten Wissenschaft zu suchen ist.

Der Beweis, den der Verf. für diese Thesen zu liefern unternimmt, wird auf philologischem Boden geführt (in den Beilagen XVIII und XX des Buches). Er besteht in seinem Kernpunkt darin, daß die bisher für altpythagoreisch gehaltenen Fragmente des Philolaos in eine so enge Beziehung zu denen des Speusippos, des Nachfolgers Platos in der Leitung der Akademie, gebracht werden, daß sie diesem geradezu zugeschrieben werden müssen. Die Einzelheiten dieses Beweises bestehen teils in der Nachweisung inhaltlicher enger Parallelen, teils in der Aufzeigung terminologischer Uebereinstimmungen, zum kleinsten Teil endlich auf sprachlichen Kriterien; ihre Beurteilung muß dem Philologen überlassen bleiben, es sei nur im allgemeinen der überzeugende Eindruck der Beweisführung in allen Hauptpunkten ausdrücklich anerkannt. Sieht man den Beweis für gelungen an, so fällt das letzte Stück altpythagoreischer Tradition, das wir zu besitzen glaubten. Da sich auch die Nachrichten bei Aristoteles, abgesehen von den auf Archytas bezüglichen, ebenfalls als frühakademischen Ursprungs erweisen, stellt sich heraus, daß uns nur noch die akademische Umdeutung der pythagoreischen Lehre, nicht aber diese selbst zugänglich ist. Faßbar ist nur noch Archytas, der hervorragendste unter den »sogenannten« Pythagoreern, den Begründern der exakten Naturwissenschaft um die Wende des 5. zum 4. Jahrh., dessen Beziehung zu dem alten echten pythagoreischen Bund im Dunkeln bleibt und keinesfalls die eines Weiterspinnens einer alten mystischen Tradition ist.

Neben diesem negativen Ergebnis, das die Forschung von Vogt und Eva Sachs geradlinig fortsetzt, ergibt sich als positives Resultat der Aus-

blick auf in sich konsequente, parallel laufende Entwicklungen in der Musiktheorie, Astronomie und reinen Mathematik im 5. und 4. Jahrh. Auf eine verschiedene Richtungen in sich begreifende »materialistische« Phase zur Zeit von Anaxagoras und der bereits vor Demokrit einsetzenden Atomistik folgt die Begründung der mathematischen, aber auf Beobachtungen gestützten Physik der Archytas, Eudoxos usw., auf diese dann die rein apriorische Zahlenspekulation Platos und seiner unmittelbaren Nachfolger, gegen die sich dann des Aristoteles entscheidende Polemik wendet. Für alles Nähere muß auf Franks Darstellung selbst verwiesen werden, die eine außerordentliche Stoffülle an primärem Quellenmaterial bewältigt und eindringlich und im allgemeinen sehr klar herausstellt und durcharbeitet.

Unter den vielen wertvollen Einzelbemerkungen verdient einen besonderen Hinweis die sehr überzeugende Analyse der das astronomische System des Heraklides Ponticus betreffenden Stellen des Timäuskommentars des Chalcidins (Beilage XI). Leider wird die Freude über alles dies etwas getrübt durch die nicht sehr geschickte Disposition des Buches, in dem im Text, in den »Beilagen« und in den »Anmerkungen« oft an drei verschiedenen Stellen dieselben Themen abgehandelt werden, so daß ein lästiges Hin- und Herblättern unvermeidlich ist. Auch redaktionelle Nachlässigkeiten, wie die beinahe wörtliche Wiederholung einer längeren Textstelle (S. 45) in einer Anmerkung (Nr. 97) laufen dabei mit unter. Bedauerlich ist auch, daß nirgends vom Verf. zu früheren Interpretationen der von ihm behandelten Texte in übersichtlicher Weise Stellung genommen wird. Für den, der die umfangreiche und zerstreute kritische Literatur nicht beherrscht, ist es schwer festzustellen, welche von des Verf.s Interpretationen neu, welche vielleicht vielfach umstritten sind u. dgl. So hätte doch zum mindesten auf Zeuthens Gegnerschaft in der Gesamtauffassung des pythagoreischen Problems eingegangen werden müssen. Das ganz allgemein gehaltene Zitat der wichtigsten modernen Autoren am Anfang der »Anmerkungen« ist in dieser Hinsicht durchaus nicht genügend.

Aber außer diesen mehr äußerlichen Ausstellungen müssen doch bei aller Anerkennung des vom Verf. Geleisteten zwei ernstere Bedenken zur Sprache kommen.

Zunächst kann der F.schen Darstellung der Altersphilosophie Platos unmöglich in vollem Maße beigestimmt werden. Es ist gewiß ein ernsthafter Versuch gemacht worden, den rätselhaften »Idealzahlen« aus Platos Spätzeit durch eine eingehende Interpretation der Speusippos-Fragmente und den Rückschluß auf entsprechende Lehren Platos näherzukommen. Aber das Ergebnis kann nicht befriedigen: des Speusippos Philosophie wird (S. 132) als »Unsinn« bezeichnet und doch betont, daß sie »unter den Augen Platos in der Akademie getrieben wurde«, weiter, daß ihr Urheber anscheinend, nach Platos eigener Ansicht, den Meister »am besten verstanden und seine Anschauungen am treuesten vertreten

habe« (S. 133/34). Es geht aber nicht an, den Lehrer für die Unzulänglichkeiten des Schülers so weit verantwortlich zu machen, daß man sie ihm im wesentlichen selbst zuschreibt. Hier ist doch die Frage berechtigt, ob denn ein Teil des »Unsinnigen«, das in der Theorie der Idealzahlen gefunden wird, nicht auf Rechnung der modernen Interpretation zu setzen ist. Es muß eben bezweifelt werden, ob es F. gelungen ist, die kategorialen Eigentümlichkeiten der platonischen Spätphilosophie dem heutigen Leser im eigentlichen Sinne »auszulegen«; es läßt sich in seiner Interpretation ein gewisser Mangel an Intensität nicht verkennen, der auch nicht durch eine Beherrschung einer noch so großen Materialfülle ausgeglichen werden kann. (Daß gerade das Idealzahlproblem doch nicht so verzweifelt liegt, wie man nach F.s nicht voll geglücktem Lösungsversuch glauben möchte, scheint uns das neue Werk von Stenzel (Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles) zu zeigen, dessen nähere Besprechung wir uns vorbehalten.)

Damit hängt nun endlich das zweite Bedenken gegen die F.sche Gesamtinterpretation eng zusammen, das wir hier vorbringen müssen: es richtet sich gegen die hemmungslose Art der Verwendung spezifisch »moderner« (d. h. »abendländischer«) Begriffe und Methoden besonders mathematisch-physikalischer Art zur Interpretation der »entsprechenden« griechischen Theorien. So werden der »Dynamismus« des Anaxagoras und Leibniz einander gleichgesetzt, der Infinitesimalbegriff wird zum mindesten schon Eudoxos voll zugeschrieben (von Archimedes ganz zu schweigen), Archytas gilt als der Begründer »der« mathematischen Physik und wissenschaftlichen Mechanik, das kopernikanische Weltsystem geht auch schon auf die »sog. Pythagoreer« zurück, ja sogar in den Ruhm, die Lehre von der »Endlichkeit der Welt« aufgestellt zu haben, teilen sich »Parmenides, Riemann und Einstein« (!) (S. 101); auch eine andere, dem Ref. durchaus geheimnisvoll gebliebene Analogie zwischen der pythagoreischen Lehre vom »Zentralfeuer« und der Relativitätstheorie wird vom Verf. festgestellt (S. 280, Anm. 2). Auch abgesehen von jenen zuletzt genannten grotesken Uebertreibungen, die kein wirklich Sachkundiger in Dingen der modernen Physik ernstnehmen wird, sind jene unkritischen Vergleiche von antiker und neuerer Naturwissenschaft entschieden zurückzuweisen. Sie sind anscheinend ursprünglich aus der vor einiger Zeit so vielfach üblichen Polemik gegen Spengler entsprungen, an der sich ja auch der Verf. in einem bemerkenswerten Aufsatz, der viele Vordeutungen auf das vorliegende Werk enthält, beteiligt hat (»Logos« Bd. X). Ohne Spenglers Meinung über die gänzliche Unabhängigkeit, ja unbedingte Gegensätzlichkeit der antiken und »abendländischen« Wissenschaft zu teilen, muß doch gesagt werden, daß er in vieler Hinsicht, gerade was mathematische Dinge anlangt, tief und richtig gesehen hat, — allerdings auch hier keineswegs als erster, wie ein Blick in Hermann Hankels heute halbvergessenes, sehr bedeuten-

des, leider unvollendetes Werk »Zur Geschichte der Mathematik im Altertum und Mittelalter« (Leipzig 1874) zeigt. Obwohl nämlich, wie allgemein zugegeben wird und nicht erst aus den von F. gegebenen Zitaten aus Copernicus und Kepler zu beweisen notwendig ist, in der Renaissance wie auf andern Gebieten so auch auf dem mathematisch-physikalischen viel antikes Gedankengut vom Abendland aufgenommen worden ist, sind doch gerade die entscheidenden Gedanken, denen die reißend schnelle Entwicklung der »modernen Naturwissenschaft« im 17. Jahrh. zu verdanken ist, nicht antiken Ursprungs: weder das die gesamte rechnende Mathematik der Neuzeit beherrschende algorithmische Prinzip der »Buchstabenrechnung« (Vieta), noch die Begriffe der Beschleunigung (und der höheren Differentialquotienten) und der Massenträgheit, die erst im Verein mit dem ebenfalls ganz neuen Prinzip der Superposition der (nicht parallelen) Kräfte die Galilei-Newtonsche Mechanik ermöglichten, die ihrerseits die Grundlage der Newtonschen dynamischen Interpretation der Keplerschen Gesetze bildet. Der historische Ursprung dieser spezifisch »modernen« methodischen Grundbegriffe geht (nach den Forschungen P. Duhems u. a.) zurück auf den Pariser Occamistenkreis des 14. Jahrh.s (Oresme, Buridan usw.), zum Teil reichen die Anfänge vermutlich noch weiter ins Mittelalter zurück. Charakteristisch für die mathematische Physik des 17. Jahrh.s ist gerade eine Synthese von antiken und mittelalterlichen Bestandteilen und das nicht nur hinsichtlich der benutzten Forschungsergebnisse, sondern gerade bezüglich der entscheidenden methodischen Grundlagen und Hilfsmittel. So ist besonders auch die Bedeutung des »abendländischen« Experiments, das die Erscheinungen in Komponenten »auflöst« (analysiert) eine grundsätzlich andere als die des antiken, das bloß in gestaltliche Elemente (*στοιχεῖα*, eig. »Buchstaben«) »zerlegt« (in der Weise der Diairesis). Alle diese Zusammenhänge und tiefgreifenden Unterschiede entziehen sich der Darstellung an diesem Orte; jedenfalls aber ist es völlig ungenügend, durch einige Zitate aus Renaissanceschriftstellern zu »beweisen«, daß die abendländische exakte Wissenschaft die geradlinige Fortsetzung der antiken ist. — Mit diesen Ausstellungen soll indessen der innerhalb bestimmter Grenzen unbestreitbar hohe Wert des F.schen Buchs nicht ungebührlich herabgesetzt werden; es wird von allen Mitforschenden und überhaupt allen denen, denen die Geschichte der antiken Wissenschaft am Herzen liegt, als ein wertvolles Hilfsmittel begrüßt werden. Oskar Becker (Freiburg i. B.)

Rudolf Hamann, Kunst und Kultur. Marburg, Verlag des kunstwissenschaftlichen Instituts.

Nach einer aufschlußreichen vergleichenden Analyse der Kulturströmungen der letzten 30 Jahre, des Impressionismus, der Stilgebundenheit seit der Jahrhundertwende und des Expressionismus, welche auf Spenglersche Art die Erscheinungen der verschiedenen Geistesgebiete auf eine gemeinsame Formel bringt, hebt der

Verfasser einige Punkte heraus, die ihm als bleibender Gewinn dem nunmehr abklingenden Expressionismus, welchem er »große schöpferische Genialität« zubilligt, verdankt zu werden scheinen. Der Grundgesichtspunkt hierbei ist die Hochwertung der schroffen Ichbestimmtheit am Kunstwerk, welche besonders in Mühseligkeit und Unfertigkeit dieser Kunst zutage tritt und im Gegensatz zu der verwerflichen Anonymität frühen Kulturschaffens, bei der das Ich hinter die Sache zurücktritt, die Persönlichkeit hervordrängt. Das naturhafte, objektgebundene, nur hingenommene Element der Kunst sieht H. als ein kunstfremdes, unkünstlerisches an. Sein Ideal ist das Machen, die Arbeit, welcher sozialistische Wertakzente geliehen werden (»Sein ist feudal«). Kunst ist künstlich, unnatürlich, verzerrt; daran mißt sich das Schöpferische (Umbau der Alpen durch Bruno Taut). Das Geniale ist rein subjektiv, es bricht jede Verbindung zur Wirklichkeit ab und bringt nicht mehr »Illusionen zum Kult«, sondern »Gebrauchsgegenstände für den Menschen« hervor, Formkünsteleien ohne Gegenstand. E. B.

Max Scheler, Nation und Weltanschauung. Leipzig, Der-Neue-Geist-Verlag.

Da die in diesem Band vereinigten Aufsätze zur Gegenwartspolitik sämtlich schon früher erschienen sind, können wir uns hier ein genaueres Eingehen darauf versagen. Der Verfasser handhabt mit großer Virtuosität die neuzeitlichen soziologischen Kategorien in bezug auf geistige Wesenheiten der politischen und kulturellen Typik. Soviel wendige Intuition hier die Oberfläche durchdringt, ist doch bereits eine gewisse Erstarrung jener Kategorien, welche in ihrer hohen Abstraktheit die ungenügende Konkretion mancher Aufstellung verdekken, unverkennbar. Selbstverständlich bürgt der Name des Autors für eine Fülle erleuchtender Anmerkungen zu den angezogenen Gegenständen; jedoch ist nicht durchweg die Gefahr vermieden, aus Freude an der gepflegten und sozusagen von selbst denkenden Sprache, die auch dem nicht Vollgewichtigen einen hochrationalisierten und volltönenden Ausdruck zu verleihen vermag, stellenweise ins Breite zu geraten. — Die Berichtigung eines kleinen Tatsachenirrtums sei angefügt. Hugo von St. Viktor, welchen Scheler mehrfach als kennzeichnenden Typus französischer Geistigkeit abschildert, war ein Deutscher, ein Graf von Blankenburg, wofür z. B. vgl. Gottfried Arnold, Historie und Beschreibung der mystischen Theologie, 2. Aufl. Leipzig 1738, S. 344. E. B.

Walter Müller-Genf, Das Problem der Seelenschönheit im Mittelalter. Bern, Verlag von Paul Haupt.

Eine anregende Schrift, die reichhaltiges Material sammelt zum Beleg der stetigen Entwicklung vom Platonischen Seelenschönheitsbegriff durch Patristik und Scholastik bis zur Schwelle des mystischen und des später daraus hervorgegangenen romantischen Seelenkultus. Eine scharfe Hervorhebung des spezifischen Unterschiedes von Anfang und Ende der

Entwicklung wäre erwünscht gewesen. Sehen wir von Plato selbst ab, so wird die Seelenschönheit im theologischen Zeitalter schlechthin mit der Moral (wenn auch in deren theologischer Fassung) vereinerleit, wobei letztere den höheren Begriff darstellt, während in der neueren mystisch-romantischen Anschauung diese Gleichsetzung eher die umgekehrte Richtung hat und im Gegenteil der moralische Wert erst auf die Seelenschönheit, die Weichheit, Empfindsamkeit und Gefühlskraft sich gründet. Das Aesthetische in gewissem Sinne ist autonom geworden, und diesem autonomen Aesthetischen ordnen manche, wie Ritschl, die gesamte Mystik ein. Und unter entgegengesetzter Bewertung benennt Schiller das die Moral umgreifende Naturhaft-Universale, welches auch dem Begriffe der Seelenschönheit zugrunde liegt, mit der ästhetischen Kategorie.

E. B.